

الاستطورة

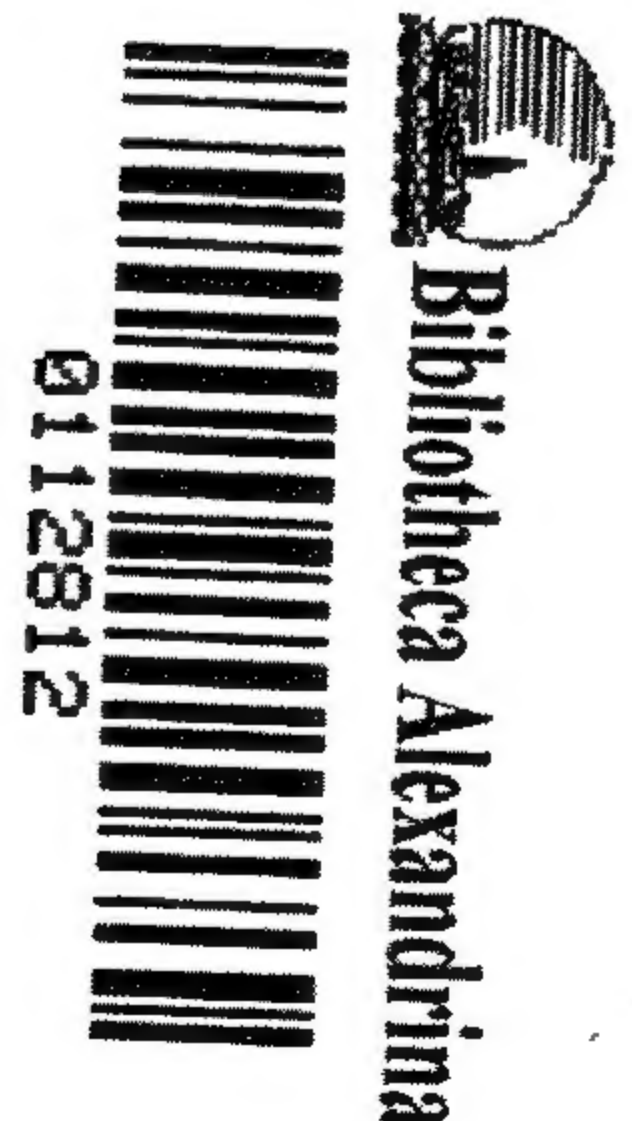
بين العرب والفرس والترك

دراسة مقارنة

دكتور حسين مجيب المصري

١٩٩١

الناشر
مكتبة الانجلو المصرية



الاستطورية

بين العرب والفرس والترك

دراسة مقارنة

دكتور حسين مجيب المصري

١٩٩١

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

رقم الايداع ١٩٩١/٥٣٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اهـداء

الى من قام فى نفسه أن يتعرف للحقيقة
فى تطور مفهومها على تعاقب الأزمان وتباعد
الأوطان ، واستوجب على الجيل الخالف
أن يتدبر تراث الجيل السالف ، قرب جوهرة
فى جوف الثرى .

تمهيد

الحق : الذى لا تعويل الا عليه أن الأسطورة تجد منا بنظرة تأمل فيها لتدبر معانيها وتعرف دلالتها ورمزيتها ، وذلك لأكثر من وجه .

وأول ما يقال فى هذا الصدد أنها ذكرت فى كتاب الله المبين فى آيات ملحوظة الكثرة لأنها آيات تسع .

بيد أن أهل التفسير أو أكثرهم على حد علمنا أشاروا الى أساطير الأولين إشارة لأمحة دون ما تحديد ولا تقييد ، مما يثير الرغبة فى مزيد من معرفة . كما أننا اذا نظرنا فى أقوالهم ، ألفيناها متقاربة الى حد بعيد حتى يخيل إلينا أن النظر فى قول واحد يغنى عن النظر فيما سواه من أقوال .

وذلك ما يبعث على تطلب ما يتمهد به السبيل للوصول الى جديد .

والمقام الذى ذكر القرآن الكريم فيه أساطير الأولين ، هو مقام الابانة عن أن العرب قبل أن ترق للإسلام قلوبهم شبهوا بها كلاما لا عهد لهم بمثله فى جهالتهم الجهلاء وضلالتهم العمياء .

ومقتضى السياق أن نورد بعض ما ذكر المفسرون فى هذه الأساطير على سبيل المثال .

فها هو ذا القرطبى يورد خبر النضر بن الحارث .

الذى جاء فى سيرة بن هشام ومجملة أن رجلا يسمى النضر ابن الحارث وكان من شياطين قريش وقد توقد صدره حقدًا على النبى (ص) فتعرض له بالايذاء وكان هذا الرجل يفد على الحيرة التى شاعت فيها أحاديث ملوك الفرس وأقاصيص رستم واسفنديار فتعلم من تلك الأحاديث والأقاصيص ما تعلم وعلق بحفظه كثير منها فكان يستطيع

روايته ويطيل الكلام فى ذكره واتخذ من ذلك وسليته للاضرار
بالنبي (ص) فكان اذا جلس عليه الصلاة والسلام فذكر القوم بالله
وحذرهم ما اصاب الامم قبلهم من نقمة رب العالمين خلفه فى مجلسه وقال:

انا يا معشر قريش احسن حديث منه فهلما انا احدثكم احسن من
حديثه ثم اطل حديثه عن ملوك الفرس الاقدمين واخبار رستم واسفنديار
ثم يقول : بماذا محمد احسن حديثا منى (١) .

ويواصل القرطبي كلامه فيقول ان واحد الاساطير اسطار كأبيات
وأبيات من الزجاج قال الاخفش واحدها أسطورة كأحدوثة وأحاديث
ويقول أبو عبيدة واحدها اسطاره ويقول النحاس واحدها أسطور مثل
عثكول . ويقال هو جمع اسطار وأسطار جمع سطر ويقول القشيري واحدها
أسطير وقيل هو جمع لا واحد له . أى ما سطره الأولون فى الكتب وقال
الجوهري الاساطير الاباطيل والترهات (٢) .

ويأخذ من قول القرطبي أنه يكاد يكون المفسر الوحيد على حد
علمنا الذى تعرض بشيء من التفصيل لتفسير الأسطورة بأنها القصص
القديمة وضرب المثل لها بقصص الفرس القديمة التى وعها النضر بن
الحارث عن أهل الحيرة كما أنه تصدى لتفسيرها لغويا فأورد أقوال كثير
من أهل اللغة فيها وأقوالهم متباينة وأنهى كلامه بقوله انها الاباطيل
والترهات .

ويقول الطبرى : ان الاساطير جمع اسطارة واسطورة مثل أفكوهة
واضحوكة وجائز أن يكون الواحد أسطارا مثل أبيات وأبيات وأقوال
وأقويل من قوله تعالى « وكتاب سطور » من : سطر يسطر سطورا (٣) .

فالطبرى : يكتفى بتفسير الاساطير لغويا ويجعل المادة فيها من
سطر أى كتب وبذلك يقصد الى أنها القصص والأحاديث المكتوبة .

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ص ٣٢١ ج ١ (القاهرة ١٩٣٦) .

(٢) القرطبي : تفسير القرطبي ص ٤٠٥ ج ٦ (القاهرة) .

(٣) الطبرى - تفسير الطبرى ص ٣٠٨ ج ١١ القاهرة .

وفى التفسير المنير : لمعالم التنزيل أن القوم يقولون ان الذى يقوله محمد (ص) خرافات الاولين وكذبهم أى أن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة للاولين واذا كان هذا كذلك فلا يكون معجراً خارقاً للعادة (١) .

وهذا المفسر لا يفسر الكلمة تفسيراً لغوياً بل يبين عن معناها فيقول: خرافات الاولين وأكاذبيهم وبذلك لا تعد معجزة وينص على أنها حكايات مكتوبة للاولين .

والطبرسى : يذكر اشتقاق الكلمة ويردد ما قال غيره ويورد قول الزجاج ان السطر فى اللغة أن تجعل شيئاً ممتداً مؤلفاً . وكلامه يؤيد أنها من السطر أى أنها مكتوبة مدونة (٢) .

أما الرازى : فمجمال كلامه أنه قال : أنها ماسطره الاولون وينقل عن ابن عباس رضى الله عنه أنها أحاديث الاولين التى كانوا يسطرونها أى يكتبونها أما قول من فسر الأساطير بالترهات فهو معنى ليس مفسراً ولما كانت أساطير الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاماً لا فائدة فيه لا جرم أن فسرت أساطير الاولين بالترهات (٣) .

فالرازى على ذكر من خبر النضر بن الحارث الذى كان يقص على قریش قصص الفرس ويذهب الى أنها الأساطير : ترهات وأباطيل لأن هذه القصص لا يتحصل منها نفع وهو يحكم المنطق فيما يقول :

وعن النسقى : أنهم يجعلون كلام الله أكاذيب ثم يقول أن واحد الأساطير أسطورة (٤) .

(١) محمد النووى الجاوى : التفسير المنير ص ٢٢٥ ج ١ (القاهرة ١٩٥٥م - ١٣٧٤ هـ) .

(٢) الطبرسى : مجمع البيان ص ٢٨٥ ج ٢ (القاهرة ١٣٥٤ هـ) .

(٣) الرازى : مفاتيح الغيب ص ٢٨ ج ٤ (القاهرة) .

(٤) النسقى - تفسير النفس ص ٧ . ج ١ (القاهرة ١٣٤٤) .

فالنسفى : لا يميل الى ذكر اشتقاق الكلمة وانما يميل الى توضيح معناها وهى أنها الأكاذيب .

ولنا بعد ذلك أن ننظر النظرة العجلى فى بعض المعاجم . فهذا صاحب لسان العرب يذكر السطر الى أن يذكر أساطير الأولين فيقول انها أباطيل والأساطير أحاديث لا نظام لها ثم يورد ما سبق لنا أن أوردنا من كلام فى أصل الكلمة من الناحية الاشتقاقية .

فابن منظور : يبين اشتقاق الكلمة ويذكر معناها الا أنه لم يشترط أن تكون الأساطير مسطورة أى : مدونة .

أما صاحب المفردات فى غريب القرآن فيقول : انها أى شئ كتب كذبا ومينا (١) .

فصاحب هذا المعجم القرآنى يجعل الأسطورة مكتوبة ولا بد : ويسعنا من بعد أن نقول أن الأقدمين لم يقطعوا برأى جازم فى اشتقاق الكلمة كما وأن معظمهم اشترط فى الأسطورة أن تكون مسطورة فى كتب الأولين . الا أن بعضهم ضرب لها مثلا محفوظ النضر بن الحارث من القصص الفارسية التى طافت بسمعه أثناء مقامه فى الحيرة ومعلوم أن الحيرة كانت تابعة للفرس الماسانيين وأن قصص الفرس القديمة وأخبار ملوكهم وأبطالهم كانت تراثا شعبيا يتوارثه الفرس كابرا عن كابر وتتناقله الألسنة مما يخرج بهذه القصص بعض الخروج عن أن تكون مدونة بالضرورة أى أن هذه الأساطير الفارسية كانت تتناقلها الألسنة ويعرفها سواد الناس ممن لم يقلبوا عينا فى الكتب ويترتب على ذلك فى الفهم ألا تكون هذه الأساطير مدونة ليس الا كما أن من تصدوا لهذه الأساطير وقالوا أنها أساطير الأولين أو أنها كانت مسطورة فى كتب الأوائل لم يعينوا هذه الكتب ولا نسبوها الى أقوام بعينهم .

وهنا تساؤل يطرح نفسه عن هذه الكتب وعن هؤلاء الأقوام .

(١) الراغب الاصفهاني : المفردات فى غريب القرآن . ص ٢٢١ ، القاهرة ١٣٢٤هـ .

ومستبعد أن يكون منهم عرب لأن العرب في جاهليتهم على الأعم لم تكن لهم كتب ونصوص مدونة - وعليه فهذه الأساطير وهي الأكاذيب وخرافات ومقتريات وأباطيل وأظاليل وليس شرطاً أن تكون كلها كتباً ولا نصوصاً مدونة ولا أن تنسب إلى ما في الامكان أن نعينهم بأجناسهم وبأنسابهم هذا قصارى الاجتهاد في تمثيل هذه الأساطير بعد النظر في بعض ما جاء عنها في كتب التفسير واللغة . والأقرب إلى المعقول المقبول أن من افتروا كذباً إنما ذكروا هؤلاء الأولين على أنهم قوم لا حظ لهم من علم كما خيل اليهم أنهم ليسوا على دين وكانت هذه هي صورتهم في حسابهم الباطل دونما تمييز ولا تحديد .

ولا غرو ففي طبع الناس أن يقولوا عن أسلافهم الأبعدين أنهم أقل منهم معرفة وأضعف ادراكاً ، ولكننا نرى أن العرب المكذبين الجاحدين قصدوا إلى القول بأن هؤلاء الأولين كان كلامهم أباطيل وأضاليل ، لأنهم قوم لا علم لهم ولا دين . وبذلك يجتمع الجهل برقة الدين أو نفيه نفياً مطلقاً عن القلوب والعقول .

ولكن مما يضعف من حتمية أن تكون هذه الأساطير نصوصاً مسطورة أو مجموعة في سجل ، ما جاء في تعريف الأسطورة في معجم تركي من أنها حكايات خارقة للعادة تتناولها السنة الشعب (١) .

وفي هذا التعريف للأسطورة كل الدلالة على أنها من كلام أو من أوهام العوام فضلاً عن كونها متوارثة يتلقاها الخلف عن السلف وتجري على الألسنة ولا تدون في سجل .

وأي ما كان ، فليس يخفى أن كلاماً أي كلام كان يجري به القلم كما يتحرك به اللسان سواء بسواء .

1. Devellioglu-Nevalkilicini : En Yeni Büyûk Türkçe Sözlük, S. 312 Istanbul.

ولكن نسبتها الى العوام تؤيد أنها تتناقلها الأفواه . لأن الأدب الشعبي غير مدون أصلا - أما حاملنا على التحفظ في تلقى التعريف بها عن اللغويين من العرب فهو عهدنا بهم يجتهدون ويؤولون مما يوقعهم في اللبس أحيانا ولهم العذر أو بعض العذر ، ولا جناح على مجتهد أى مجتهد يكون ولنا أن نسوق لذلك بعض الأمثلة . فها هو ذا أبو العلاء المعرى وهو من هو يقول عن كلمة جلنار أنها من كلام العامة وليست اسما موجودا فى الكلام القديم ويجب أن يكون المراد به جلنار أى ما عظم من الجمر ثم كثر فى كلام العامة حتى جعلوه كالاسم الواحد واجروه مجرى الأسماء العربية غير العربية (١) .

وهذا وهم ما فى ذلك ريب لأن جلنار معرب عن الفارسية وهى من كل ونار وهى بمعنى زهرة ونار بمعنى رمان فمعناها زهر الرمان . كما أن صاحب المصباح المنير حين يذكر كلمة ورد يقول أظنه غير عربى وهذا صحيح لأن الكلمة فارسية قديمة *worden* ومن الدليل على فارسيته وأنها من السلالة اللغوية المعروفة بالسلالة الهندية الأوربية أنها فى الأرمنية *vart* . إلا أن العرب أجروا عليها أصول اللغة العربية فعدوها جمعا واحده وردة وجمعوها على ورود واشتقوا منها فعلا .

ومعاجم العربية تجعل كلمة وزير عربية مشتقة من الوزر بمعنى الحمل ، وبذلك يكون الوزير هو من يحمل عن الملك عبء الملك . ولكن يرى أحد علماء الغرب فى كتابه دراسات فارسية أن الكلمة فارسية فهلوية من المصدر *Vichira* بمعنى البت فى الأمر (٢) ، وبذلك يكون الوزير هو من يبت برأيه فى تدبير شئون المملكة . فالوزير معرب *Vechir* فى الفارسية .

(١) أبو العلاء المعرى : عبث الوليد ص ٨٢ ، و ٨٤ (دمشق ١٩٣٦) .

المجلد العشرون العدد الاول فى عالم الفكر (الكويت ١٩٨٩ م) .

2. Broune : A literary History of Persia, p. 255. VI Cambridge, 1929.

فنتبين من الأمثلة سالفة الذكر أن ما كان من حكم اللغويين العرب أنها كان غلبة ظن .

ومن علماء الغرب من يقول ان كلمة (اسطورة) مشتقة من الكلمة اليونانية (historia) (١) بمعنى قصة . وهذا ما نورده متحفظين لأننا لا نملك القطع فيه بيقين . أما أن تكون الكلمة مشتقة من اليونانية فيذكرنا بأن كثيرا من الألفاظ العربية من أصل فارسي وحبشي ويوناني دخلت العربية وعربت فأصبحت جزءا لا يتجزأ منها ، ومن الدليل على رسوخها في العربية أنها قرآنية . ولقد أحسن ابن فارس أيما أحسان حين قال (ان حروفا أعجمية سقطت الى العرب فأعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن فاختلطت هذه الحروف بكلام العرب ، فمن قال : انها عربية فقد صدق ، ومن قال أنها أعجمية فقد صدق أيضا (٢) .

ومن المتعارف أنه كان للعرب اساطير قبل الاسلام وهي أو بعضها تعد صورة للمرحلة الأولى للمعرفة التاريخية . وعبروا بها عن تساؤلهم عن حقيقة الانسان والوجود من حولهم ويذهب بعض الباحثين الى أن دراسة الاساطير العربية قبل الاسلام هي دراسة كل ما سطر عند الجاهلين تاريخيا أو دينيا لأن الأسطورة صورة من صور الفكر البدائي مسطورة أو مطبوعة في لوح الذهن وقد اتخذ التراث الاسطوري العربي جزءا من التراث الاسطوري العام وهذه الاساطير اتخذت طابعا موافقا للبيئة (٣) .

وهذا رأى في الاسطورة يستبين به أنها تاريخ للعرب الجاهليين وفيها تبصره بحياتهم الفكرية والدينية وكل ما يتصل من ذلك بسبب ويظهرنا ولو الى حد ما على المقصور باساطير الأولين ويتيح لنا من بعد أن ننظر فيما أوردوا من شعر تضمن هذه الاساطير .

(١) محمد محمد جعفر ياحقى : أسطورة در شعر امروز ايران . ياننامه . شاد روال مجتبى مينوى . شحاره چهارم نواز دهم تهران ١٣٥٥ هـ ش . ص ٧٨٢ .
(٢) ابن فارس : الصحابي : ص ٢٩ ، ٣٠ (القاهرة ١٩١٠) .
(٣) د . قاسم عبيد قاسم تطور مناهج البحث في المناهج التاريخية عالم الفكر ص ١٧٧ : ج ٢٠ (الكويت ١٩٨٩) .

ومن الباحثين من يذهب الى ضرورة تفهم الأسطورة وذلك تمهيدا لدراسة الحكامية الشعبية وللأساطير علم قائم بذاته وهذه المادة هي الأصل الذي تنبنى عليه الحكاية الشعبية (١) .

والأسطورة في نظر بعضهم « مالا علاقة له بالواقع » أو « مالا وجود له فيه » وهذا التقويم للأسطورة قديم فمن فلاسفة اليونان من نقد الشاعر « هوميروس » اليوناني القديم وعدوا الأساطير التي أوردها مجرد وهم وخيال . ونستشف من هذا أكثر من حقيقة منها أن الأسطورة ينبعث منها القصص الشعبي ، وغير شك أن هذا القصص يصور حياة الشعوب في شتى مظاهرها . أما القول بأن الأسطورة « لا علاقة لها بالواقع » ففيه نظر فان ما كان في نظر السلف حقائق لا يكتنفها شك قد يكون في نظر الخلف ضربا من الأوهام وأضغاث الأكلام . وماذا لا أن التطور يحكم كل ظاهرة في الحياة فما قد لا يستقيم في فهمنا اليوم له صفة العقيدة الراسخة عند أسلافنا ونحن انما ندرس تطور التفكير على امتداد التاريخ . أما أن بعضهم تناول هوميروس بالنقد والتجريح وهم من أبناء عصره فلا يغير القضية في شيء لأنهم ربما اشتد عليهم من هوميروس أن يشبه الآلهة بالناس وهذا خاص بهم وحدهم . ولا ينبغي أن يغير من تقديرنا في أهمية دراسة الأساطير على وجه العموم . ولمثل هذا النقص لهوميروس أن يذكرنا برأى العرب في أساطير الأولين وهي تلك الأساطير التي كرهوا لأنفسهم أن يأخذوا بها وصدوا عنها نافرين منها لسبب أو لآخر يتعلق بعقيدتهم الدينية ان كانوا على دين خاص بهم أو لاعتبار يختص بشان من شئون حياتهم قد نعلمه وقد لا نعلمه .

والترتيب بعد ذلك على الأسطورة عند الفرس . وأول ما نلتفت اليه في تعريفها أنها في المعجم الفارسي قصص وحكايات الأوائل (٢) .

فليس في هذا التعريف للأسطورة نص على أنها أكذوبة ولا أضلولة

(١) عبد الحميد يونس : الحكاية الشعبية ص ١٦ (القاهرة ١٩٨٥) .

(٢) ابن خلف التبريزي : برهات قاطع . ص ١٠٤ ، تهران ١٣٣٦ هـ ش .

ولا كلام تتناقله السنة العوام وبذلك يبدو التغاير واضحا بين مفهوم الأسطورة عند العرب والفرس والترك .

وفى رأى أن ما نسميه الأساطير والروايات وما يجرى هذا المجرى مما توارثناه عن الأسلاف يحتمل الى حد كبير أن يكون مبنيا على الواقع أو على استنباط معقول من الواقع ، وفى حدود المنطق (١) .

وهذا يعبر عن تصور آخر للأسطورة عند هذا الباحث الايرانى لأنه يريد ليقول ان ما نعهده اليوم خرافات وخزعبلات كان عند القدماء حقائق لا ريب فيها وتفكيرهم فى ماضيهم يختلف عن تفكيرنا فى حاضرننا بقطع النظر عن حكمنا على ما اعتقدوه أو صدقوه وهذا فى رأينا رأى صائب .

ويضيف هذا الباحث الى ذلك قوله ان الفكر متطور فى اتصال ودوام ولكن الغض من هذه الأساطير غضا مطلقا يعد لطمة شديدة للتراث القديم مريدا بذلك انه لا ينبغى الانصراف كلية عن تراث الأسلاف لأنه مغاير أو معاند لتفكيرنا فى يومنا الحاضر وذلك حق نرتضيه على هذا الاعتبار لأنه يحدد حقيقة الأساطير من ناحية ويجرى عليها صفاتها ويبين خصائصها وفيها يتسع المجال للنظر والدرس، ولكن هذا حكم تمس الحاجة فيه الى تعقيب عليه ، لأنه اذا أخذ على اطلاقه انتفى العنصر الخرافى فى الأسطورة . ونحن نحكم فى يومنا الحاضر بخرفية الأساطير ، وأن كان ذلك لا يصدنا بحال عن النظر فيها فهما ودرسا .

كما يحرك الرغبة فى الالتفات اليها والاهتمام بها . ويشير ضمنا الى ضرورة أن تتضمن هذه الأساطير أو الخرافات التى تتفاوت فى تباعدها وتقاربها عن الحقيقة ، رمزا الى حقائق لاشك فيها .

ويؤيد ما نذهب اليه قوله بعض الباحثين أننا نعجز عن التفرقة بين الأسطورة والخرافة .

(١) د . محمد تقى سياه پوش : درياء اساطير روايات ، ص ٩٢ ، تهران .

ولرسطو لم يفرق بين الخرافة والأسطورة بل أدرك انهما لا تختلفان
فى شىء كما ندرك من كتابه « فى الشعر » . ويعد الشاعر صناع خرافات
وأساطير .

ولما كانت الحكايات الخرافية فى الأصل مجموعة من الأخبار تعبر
عن تجارب الانسان منذ القدم . حرص الناس على نقلها بالرواية غير
المدونة عبر التاريخ ، لذلك أصبحت من التراث فى المكان الملحوظ (١)
ونحن لا نميل الى الأخذ برأى أرسطو القائل بأن الشعر أساطير وخرافات .

ونميل الى الأخذ بأنها تعبر عن تجارب خاصة وقعت للانسان ،
ولكن ينبغى أن نتلقى ذلك بتحفظ . فنقول أن هذه التجارب وليدة الخيال
والوهم فى الأغلب الأعم أو أنها كانت حقائق الا أن الخيال طبعها بطابع
يبعدها عن الواقع فعلينا أن تكون على ذكرنا دائما من رمزيتهما .

أما رواية الشعب لها وعدم تدوينها فدليل على اقتناع العقلية
الشعبية بها فى سلف الدهور وأن كانت عقليتنا فى يومنا الحاضر لا تتقبلها .

أما اذا اخترناها اليوم ودرسناها وتفهمناها فقد وقفنا منها موقفا
محفظا مدققا يريد لظاهرها أن يتكشف عن باطنها .

والفرس فى يومنا هذا يروونها والشعر مقترن بها على أنها تراث
قومى لهم بل يتجاوزون هذا الى عدها تاريخا لايران فى مرحلة بدايته .

وليس يخفى أن الأساطير مما نعتاد مشاهدته فيما فاضت به قرائح
الأدباء من تراث والفرس فى هذا الشأن لا يختلفون عن سواهم من
الشعوب ، بل لا نتجاوز الحق اذا قلنا انهم أشد ولوعا بتلك الأساطير
من سواهم .

ويسعنا القول بأن النزعة الى سرد الأساطير عند الفرس ، توضح

(١) د . أحمد كمال ذكى : الاساطير ، دراسة حضارية . مقارنة ص ٦٢ (القاهرة

أكثر مما تتوضح فى الفنون الأدبية الأخرى - وإذا ما عدنا الشاهنامه للفردوس سجلا لكثير من أساطير الفرس وجدنا أن ما ورد فيها عن الحروب التى انتشبت بين إيران وتوران أى بين الفرس والترك تاريخا لذلك الحقد الذى انطوت عليه قلوب الفرس والترك بعضهم لبعض منذ الزمان الخالى .

وهذا الكتاب المنظوم الذى يتألف من ستين ألف بيت من الشعر يجمع كذلك روايات العوام وكانوا يتغنون بها .

وهذا من الدلائل على أن الكتاب يضم بين دفتيه كذلك ما يجرى على السنة العوام اضافة الى حقائق تاريخية لها خاص من طابعها الأسطورى .

ونحن لا نقدر على معرفة تاريخ الفرس على حقيقته دون أن نرجع بعيدا الى تاريخهم الأسطورى . وجملة القول أن الفردوس فى كتابه هذا استجمع عناصر تاريخ الفرس من شتى مصادره (١) .

ونحن انما نورد هذا عن كتاب الفردوس فى هذا المقام بالذات ، لنتمثل الأساطير الفارسية وقد استبان لنا كيف أنها كانت أخبارا وحكايات يتناقلها الناس فى مجالسهم وهى تتعلق بالماضى البعيد فلا بد أن تكون أخبارا أسطورية وأن كان لها ما لها من مدلول تاريخى وأنها شكلت عنصرا تاريخيا ثم دار الزمان وضعف العنصر الأسطورى فى التاريخ الفارسى - ولكن امتزاج الأساطير بالحقائق التاريخية وجد سبيله الى الشاهنامه التى تعد بحق من أروع ما قاضت به قريحة الفرس فى منظومة من الشعر الذى بلغ فى فصاحته شأوا بعيد المدى .

وثمة ملحظ ينبغى أن نولى الانتباه شطره وهو أن الفرس شغفا بالتمثيل والتشبيه فى تعبيرهم ، وهم مجبولون على هذا الشغف لا فى كلام شعرائهم وقصصاتهم ليس الا بل فى متن لغتهم الفارسية . فهم يطلقون على الأسماء وعلى الصفات الفاظا مركبة وهذا خلاف ما نجده فى

1. Massé : Firdousi et l'épopée Nationale, pp. 1-5 (Paris, 1935).
(الاسطورة)

اللغات الأخرى ، والأمثلة لذلك كثيرة فوق الحصر وحسبنا الإشارة الى بعض ذلك لأن القليل اشارة على الكثير .

انهم يسمون النادم (ناخن يدندان) وناخن بمعنى ظفر ودندان بمعنى سن فالمعنى الحرفى لهذه الصفة المركبة من يجعل ظفره أو أصبعه فى سنه أو قارع سن الندم . ويسمون الفرس السريع (باديا) وياد بمعنى ريح ويا بمعنى قدم فكان الفرس السريع هو ما له من الريح قوائم . ويسمون النعامة (شترمرغ) وشتر بمعنى جمل ومرغ بمعنى طائر فالنعامة جمل طائر ويسمون الزرافة (شتر كاويلنگ) أى جمل بقر نمر .

فهذه الفاظ معجمية أى أنها ليست من خيال البلغاء والشعراء وانما من أصل اللغة الفارسية التى تنبثق من طبيعة الفرس فى التعبير بالتصوير والتخييل وجعل الأسماء على المسميات لا الرمز بالخيال والتشبيه للمعانى المجردة . وهذا قاطع الدلالة على أن الفرس مهياة طبائعهم للميل الى الخيال وعليه فليس بدعا أن نجدهم من أكثر الناس ميلا الى رواية الأساطير حيث يجدون فيها مجالا رحيبا لخيالهم الذى يميلون كل الميل الى التعبير به حتى فى غير ما تمس الحاجة فيه الى تخيل .

وهذا من شأن الفرس يذكرنا لا محالة بشأن العرب ، ذلك أن بينهما ضدية .

فشاعر الأندلس الرقيق الأنيق ابن زيدون يصف وقفة الوداع قائلا :

ودع الصبر محب ودعك	ذائع من سره ما استودعك
يقرع السن على أن لم يكن	زاد فى تلك الخطى اذ شيعك

فهو يصف لنا نفسه وقد أخذ الندم والكناية عن الندم بقرع السن أو عض البنان ، فهو يصف ما يقع تحت العين ، الا أنه لا يجعل من النادم من يجد له أسما قائما بذاته فى المعجم كما هو حال الفرس ، فاذا وجد الاسم فى المعجم كانت له صفة الثبات والدوام ، بخلاف ما اذا وصف وهو يعبر عن ندمه دون وعى منه .

وامرؤ القيس شاعر العربية فى الجاهلية ، يصف فرسه الذى يطوى
الأرض طيا فى عدوه بقوله :

مكر مفر مقبل مدبر معا

كجلمود صخر حطه السيل من عل

قما زاد الشاعر على أن وضع شيئاً أمام شيء يقع تحت العين فهو
يشاهد الصخرة وقد أقتلعها السيل من قمة الجبل فهوت هوى الى الوادى ،
ويشبهها فى سرعة انحدارها بسرعة فرسه وهو يجرى ملء فروجه ،
فكلامه مشبه ومشبه به تشاهدهما العين ولا يلوحان فى الخيال .

وفرق أى فرق بين فرس امرئ القيس وذلك الفرس الذى يجعله المعجم
لا الشاعر الفارسى ذا قوائم من ريح ، فهذا الفرس لا وجود له لأن اللغة
الفارسية خلقتها على غير مثال .

ويقول الضنوبرى وهو شاعر لطيف التخيل :

رق الزجاج ورقى الخمر

فتشاكلا فتشابه الأمر

وكأنما خمر ولا كأس

وكانما كأس ولا خمر

فهذا ما لا بد أن يبدو فى رأى العين اذا مارق زجاج الكأس ، ولكن
الشاعر لم يأت بجديد ليس له من وجود وهذا ما يقيم الفارق بين الفرس
والعرب ، ويشير الى أن العرب يصفون الشيء كما هو أما الفرس من
شعراء وغير شعراء فهم مشغوفون بتوليد شيء جديد ينبثق من خيال بعيد .

وهذا ما يظهرنا على حقيقة لا ينبغى أن نغفلها وهى أن الفرس
أشد ميلا من العرب الى ما يجرى مجرى الأساطير ولا شك أن الأسطورة
كائنة ما كانت تستمد أهم عناصرها من الخيال .

... وجاء فى المثل السائر لابن الاثير : انه وجد العجم يفضلون العرب فى الروايات والحكايات ، وشاعرهم ينظم كتابا من اوله الى آخره شعرا وهو اخبار واحوال ، ويكون مع ذلك فى غاية الفصاحة والبلاغة فى لغة القوم كما فعل الفردوس فى نظم الكتاب المعروف بالشاهنامه ، ولقد اجمع فصحاء الفرس على انه ليس فى لغتهم أفصح منه ، وهذا لا يوجد فى اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها واغراضها ، وعلى أن لغة العجم بالنسبة اليها كقطرة من بحر (١) ويعنينا فى هذا المقام من قول ابن الاثير ما يؤيد كلامنا فى هذا الصدد .

وابن الاثير لم يلتفت بالذات الى ما نريد الاشارة اليه وهو الأساطير بل ذكر ما ذكر فى عموم وشمول وقال : ان هذا الكتاب يضم الاخبار والاحوال ، الا ان رأيه صحيح وملاحظته لانعدام فيها الدقة وان كنا لا نتوقع منه أن يحدثنا عما فى ذلك الكتاب من أساطير .

أن الحكايات والروايات التى تبدو خرافات فى ظاهرها فى حقيقتها وقائع تاريخية ، تطورت على مر العصور ، الا أن دراستها مما تمس الحاجة فيه الى امعان نظر وسعة اطلاع لتبين خصائصها (٢) .

وهذا ما يدفع عن ماهية الأسطورة التى نتوفر على درسها فى هذا الكتاب كل غموض ولبس ، يبين لنا أى طريق نسلك وأية غاية نقصد .

ولايران علاوة على تاريخها بالمفهوم الحقيقى للتاريخ ، حكايات وروايات وأساطير موعلة فى القدم تتضمن خوارق ومعجزات تنسب الى آلهة ، وهذه الآلهة تنجز أعمالا باهرة تحار فيها الألباب وتشبه فى العام من طابعها ما ينجز الملوك والأبطال من مهام . وقد ضمن هذا أو طائفة عظيمة منه الفردوس فى الشاهنامه التى نظمها فى القرن الرابع الهجرى مندفعاً بشعوبيته ورغبة فى تمجيد الفرس وعرض تاريخهم منذ بدايته

(١) ابن الاثير - المثل السائر . ص ٥٠٢ (القاهرة : ١٢٨٢) .

(٢) د/ ذبيح الله صفا : حماسه سرائى در ايران . ص ٢٠٠ (تهران ١٣٢٤) .

الأولى إلى الفتح العربي لإيران، وقد استقى مادته من كتاب باللغة الفهلوية وهي الفارسية في عصر الساسانيين يسمى خداينامه أى كتاب السادة ومن تلك الأقاصيص والروايات التى جرت عادة الدهاقين بسردها فى مجالسهم ليلقى السمع إليها من يتلقونها عنهم ، وقد طابوا نفسا بها وأعجبوا كل الاعجاب بماضى أسلافهم فتناقلتها الألسنة عبر الأجيال ، وشكلت تاريخا لإيران القديم تمتزج فيه الحقائق بالخرافات والخرعبلات ، ذلك أن الرواية الواحدة أو القصة إذا تداولتها الألسنة عبر التاريخ ، جدير بها أن تتلقى المزيد والجديد ،

كما كان الموابذة وهم رجال الدين من المجوس يروون أساطير كثيرة تتعلق بالدين وتجرى مجرى التاريخ للديانة المجوسية (١) .

وكتاب الأوستا أو الابستاق وهو الكتاب المقدس للديانة المجوسية التى جاء به زرادشت يتضمن كثيرا من هذه الأخبار والأساطير وشروح هذا الكتاب المقدس تبسط القول فيه .

ولكن ما جاء فى كل ما سلف ذكره من مصادر ممتزج بالأساطير ولو على تفاوت فكلما كانت وقائع التاريخ أو ما يشبه التاريخ قديمة ، كانت أدخل فى الأسطورة منها فى الحقيقة التاريخية وهذا متوقع لأن العقلية البدائية فى أول عهدها بالتفكير لا بد أن تكون أفكارها أشبه شئ بالأوهام والاحلام وبمرور الزمان تنضج هذه العقلية فما كان فى الأمس البعيد حقيقة يسمى من بعد خرافة .

ونفصى من هذا كله إلى أن كل الأساطير الإيرانية تتضمن العقائد الدينية والوقائع التاريخية على نحو ما ، مما يجعل دراستها دراسة للأصول قبل الفروع وتمثلا للبداية قبل النهاية . وسوف نمعن النظر فى كل ذلك عند دراستنا للأساطير الفارسية وتصنيفها لنذكر مغزاها ورمزيتها .

وفى رأى بعضهم أن الأسطورة ليست مظهرا سماويا أى أنها بعيدة

(١) عبد الله رازى : تاريخ إيران . ص ٥ (تهران ١٣١٧) .

عن أن تكون شبيهة بالهام أو وحي بل انها تنبثق من أعماق الانسان وهى تبلغ بحياته حد الكمال فاذا ما شاهد الانسان تنكر مظاهر الطبيعة له وعدم موافقة التاريخ لما يرتجيه يخيم عليه اليأس والسخط ويجد نفسه مندفعاً الى الانطلاق مما هو فيه فيخلق له أفقا أخرى من خيال .

وبذلك يشعر أنه ارتفع عاليا وبالتالي يتيسر له ما تعسر ، ويرضى عما كان ساخطاً عليه .

أما التاريخ فيختلف عن الأسطورة لأنه يقف بالانسان عند حقائق قد لا يرتضيها ، ومن علماء النفس من يذهبون على أن الأقاصيص الشعبية والأساطير هى فى واقع الحال مرآة لنفسية الشعب وصورة لطفولة البشر (١) .

وعندنا أن هذا التعريف للأسطورة لا يفيد كثيراً فى تعرفها وهو فى جملته من قبيل تحصيل الحاصل ، ومن التحكم أن نحكم بأن الانسان يخلق الأسطورة خلقاً لينطلق من حزن أو شدة ، فليست كل أسطورة مرحة مثلاً ، والأقرب الى الحق أن الانسان عقل وروح وهما يتلازمان عنده ، ولا يسعنا القول بأن الانسان هو الذى يخلق الأسطورة أو يؤلفها فنحن لا نستطيع أن ننسب أسطورة بعينها الى صاحبها ولكن الأسطورة مظهر عقلى وروحى كما أدركنا مما أسلفنا من الإشارة الى أساطير الفرس التى تصور واقعهم التاريخى القديم وكانوا مقتنعين بصحة وامكان ما يقولون ، كما أنهم كانوا يؤمنون ايماناً راسخاً جماعياً بعقائدهم الدينية أو يرون أنها لا تحتل شكاً ولا تأويلاً .

وان الالتفات الى أنها مرآة للمجتمع وتعبير عن الشعب دليل على أنها ليست منسوبة الى كائن من كان وان كانت فى الواقع من فكر أو خيال أحدهم ثم تابعه غيره على ما يتعقله أو يتخيله .

(١) د . محمد جعفر ياحقى - اسطورة لير شعرا مروز ايران - ياننامه شادروان مجتبى مينو ، مجلة دانشكده واد بيات علوم انسانى . دانشگاه فردوس . ص ٧٨٢ (تهران ١٣٥٥) .

ان بت الصلة بين الأسطورة والتاريخ على حد قول المؤلف الذى نعقب على كلامه لا ينطبق بحال على أساطير الفرس وتاريخهم بل انه منعقد الصلة بتاريخهم القديم كما أن الأسطورة أصيلة فى دينهم القديم الذى يمثل كيفية تعبيرهم عما تموج به روحهم .

يقول التاريخ ان الآريين تعايشوا فى أرض واحدة منذ الزمان الخالى فى عصور تطمسها ظلمة القدم ، الا أن منهم من هاجر من موطنه الأصيل ، فاستوطن ايران ، واستوطن البنجاب ، ولما قدم هؤلاء هؤلاء حملوا معهم أساطيرهم على اختلاف نوعيتها ، وكانت أساطير مشتركة بينهم ، الا أن هذه الأساطير تطورت فيما بعد وتنوعت شيئا ما بتنوع البيئة ومرور الزمان ، كما أضيفت اليها أخبار الأبطال الذين خاضوا الغمرات حتى تمت لهم الغلبة على أهل الأرض التى استوطنوها ، وأخذوها موطناً لهم من أهلها .

وتعاقبت العصور وتوالت الدهور وأخذوا بأسباب الحضارة ، فدونوا من أساطيرهم ما دونوا ، وتناقلوا ما تناقلوا من أخبار فتجمع لهم بذلك شيء كثير ، واحتفظوا بتلك الأساطير مروية ومدونة (١) .

وفى ضوء هذه الحقيقة يتأتى لنا أن نعلل وجوها كثيرة للشبه بين الأساطير الفارسية والهندية ، ووجود كثير من الشخصيات المشتركة التى يبدو بعضها وقد لحق به شيء من التطور كما يبدو البعض الآخر كما هو عليه عند من ينتسب اليه .

وهذا من الدليل على أن الأساطير الفارسية تعرب اليها كثير من الأساطير الهندية مما أضاف اليها وأثراها ، وخلع عليها الطابع الأرى المميز لها ، وذلك ما نطلع عليه فى الأساطير والقصص الفارسية بل وفى كثير من الأسماء التى وردت فى كتاب الفرس المقدس فمن هذه الأسماء أسماء نجدها فى كتب الهند المقدسة .

(١) د . أمين عبد المجيد : القصة فى الالب الفارسي من ٥٥ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

وهذا ما يعلن لنا وجود مثل تلك الازدواجية فى الأساطير الفارسية التى تعقد الصلة بين فارس والهند منذ الزمان الأطول .

كما أن الأساطير والقصص الهندية وجدت سبيلها الى كتاب زرادشت المعروف بالأوستا أو الابستاق خصوصا وان كثيرا من أساطير الشاهنامه والشخوص التى ورد ذكرهم وجد فى ذلك الجزء المعروف باليشت فى كتاب زردشت المقدس ويشت بمعنى الصلوات كما أن الشاهنامه جمعت كثيرا مما ورد فى الكتب الفهلوية وقد وردت أسماؤهم كما هى فى مواضع كما لحق بها التغيير فى مواضع أخرى . ونضرب مثلا بأسطورة أفريدون والضحاك وهى أقدم من كتاب الأوستا ولها أصل فى كتب الهند المقدسة (١) .

ونحن نستدل من هذا كله على أن هذه الأساطير وجدت فى كتاب الفرس المقدس وتأثرت بأساطير الهند كما وجدت فى الكتب الفهلوية أى التى وجدت فى عصر الساسانيين قبل كتاب الشاهنامه الذى كان فى القرن الرابع الهجرى .

وان دل هذا على شئ فانه من الدليل على مبلغ أهمية الأساطير فى كتب الفرس قبل الاسلام وفى كتابهم المقدس الذى جاءهم به زردشت وفى كتاب الشاهنامه الذى يعده الفرس سجلا لتاريخهم منذ أقدم العصور الى الفتح الاسلامى .

فهذه الأساطير تشكل عند الفرس والحال هذه جماع تراثهم الدينى والتاريخى ونضيف الى ذلك أنها تشكل الشاهنامه التى يعدونها أروع شعر لهم بعد الاسلام .

مما يمكن القول معه بان أهميتها لا شك فيها لدى الفرس وان وسعنا أن نقول أن الأمر يختلف جد الاختلاف عند العرب الذين لم يلقوا بالا الى أساطيرهم قبل الاسلام .

(١) رضا زاده شفق ، شاهنامه واوستا فى قردوسى نامه طهران . ص ٢٠ .

بل ويسعدنا أن نقول ولو على الظن أن الفرس حتى في يومنا الحاضر حين يذكرون أساطيرهم يخيل الى من يستمع اليهم أنهم ينزلونها منزلة الحقائق وذلك لفرط اعتزازهم بها على أنها من تراثهم الذي ينبغي أن يكون عندهم موضع تقدير وتوقير .

أما أن تتضمن شاهنامه الفردوس كثيرا مما جاء في كتاب المجوسية المقدس والكتب الفارسية القديمة والأساطير الهندية ، فهذا من الدليل على أن الأساطير كانت مدونة في كتب قديمة وهي كتب معروفة ، وهذا ما يرشد الى احتمال أن يكون معنى أساطير الاولين ، تلك الكتب آنفة الذكر .

ولكننا مع هذا كله نتساءل عن احتمال معرفة العرب المكذبين المرتابين بهذه الكتب في جاهليتهم وفي صحرائهم التي باعدت بينهم وبين أصحاب هذه الكتب . وهذا ما لا نملك الا ان نقوله في ظنننا لا في تيقن ، وان كان يلقي بصيصا من نور على مفهوم أساطير الاولين عند العرب وانها هي الخرافات والخزعبلات المدونة .

ونضيف الى ذلك قولنا أن الفردوسي في كتابه يذكر في كثير من المواضع أنه تلقى الاخبار عن الدهقان والراوي بالسماع . مما يؤكد أن تلك الاخبار أو الأساطير كانت مما ألف الفرس نقله وروايته عن اسلافهم . وبذلك يترجح عندنا ان الأساطير كائنة ما كانت مدونة ومروية .

وبذلك نتصور هذه الاساطير في مفهومنا ومفهوم اسلافنا في ماض الدهور .

وندلف بعد ذلك الى الأساطير عند الترك .

وأول ما يجدر بالذكر تعريف أحد علماء الترك للأسطورة فهو القائل أن الأسطورة ليست تاريخا .

وان وقائع التاريخ لا يمكن أن تدخل في الأساطير وتعد قصصا اما امكان ان تكون الواقعة التاريخية اسطورة فمترتب على أن يكون بطل

الحادثة من الاحداث قد امحى واندثر فى التاريخ وأصبح نسيا منسيا (١)
ولنا تعقيب على ذلك الحكم الذى يعوزه فضل ايضاح .

فنعود الى قولنا أن ما نعهده اليوم قصة أو خرافة أو أسطورة كان يعد حقيقة وتاريخا فيما مضى من عصور ، وما ذاك الا لأن المعرفة تتطور فى اتصال ودوام ، حتى الحقائق الثابتة قد يلحق بها هذا التطور من عصر الى عصر ومن بلد الى بلد . فبعيد كل البعد ان يكون ماجاء فى تواريخ القدماء من حقائق تاريخية مجرد خرافات ليست مقبولة ولا معقولة فى نظر الاسلاف وانهم لم يحملوها على محمل الجد ولكنهم ذكروا ما ذكروا والحكم لنا واساطيرهم ممتزجة ما فى ذلك ريب بالواقع التاريخى فى رأيهم لا فى رأينا ونحن لا ننصف الحق اذا حكمنا بأن الاسطورة ليست تاريخا كما ان التاريخ قصص وروايات ، ولذلك ينبغى أن نحدد مفهومها كشفا للغموض الذى يكتنفها .

أما أن نقول ان بطل القصة أو ماتنسب اليه الواقعة التاريخية لابد أن ينقطع ذكره من التاريخ ليدخل فى الأسطورة فرأى لا نميل اليه .
وأقرب مثال لنا أبو مسلم الخرساني الذى أقام الدولة العباسية فهو علم من أعلام التاريخ والتاريخ يذكره ولا ينساه ولكنه عند الفرس كذلك بطـل شعبى ينسبون اليه الخوارق التى تجرى مجرى الاساطير .

فهم يجعلونه مضرب المثل فى شدة البأس والفظاظة ويجعلون من صفاته تلك صفة تجتذب اليه قلوب النساء الا أنه يصد عنهن (٢) .

كما يقال ان المأمون عده مثل اردشير والاسكندر المقدونى اضافى الى كثير من الخوارق من قبيل تلك التى تنسب الى أبطال الاساطير .

فهذا لا يخرج أبا مسلم عن البطل التاريخى وان احاطه خيال الشعب

1. Baha Elddin Ogel : Türk Mitolojisi, S. 3 Istanbul, 1971.

(٢) حسن ميرتى : آئينه گهلوان نما ، ص ٩٢ (تهران ١٣٤٩)

بما يلقى فى الروح أنه بطل أسطورى وبذلك لا يسعنا بت الصلة بين التاريخ والأسطورة .

ويجرى هذا المجرى عنقرة العيسى ذلك الشاعر العربى الجاهلى من أصحاب المعلقات والبطل الفارس الذى وردت سيرته فى الكتب العربية الامهات شخصية تاريخية لا شك فيها ولم تندثر . الا أن سيرة عنقره مما دخل الأدب الشعبى وأحييت بشخصيته الخوارق والأساطير وقد شاعت سيرته فى شعب مصر منذ قرن من الزمان وهى أمانة على الأدب الشعبى لديهم .

وهذان المثالان السالف ذكرهما لأبى مسلم الخراسانى الفارسى وعنقره العربى ، من الدليل على أن البطل الشعبى شخصية تاريخية وقد يكون الى ذلك شخصية اسطورية وذلك لأن خيال الشعب ينسج حولها ما اتسع له خياله من خوارق وأساطير . وبذلك لا ينسحب عليها الحكم القائل بأن البطل الأسطورى هو بطل فى الماضى بطلا من أبطال التاريخ الا أن شخصيته اندثرت وخرجت من الحقيقة التاريخية الى الخيال الأسطورى بالضرورة (١) .

ونضيف الى ذلك أن مفهوم البطل مغاير لمفهوم البطل الشعبى على التحديد والاطلاق فالأول مذكور فى الأسانيد التاريخية ، وأما الثانى فله ملامح الشخصية التاريخية الحقة والأسطورة الخيالية فى وقت معا (٢) .

ويترب على ذلك فى الفهم أن الصلة فى الأغلب الأعم لا تنقطع بين البطل التاريخى والبطل الأسطورى . فالبطل قد يكون تاريخيا وأسطوريا فى وقت معا ، أما البطل الاسطورى فلا يستبعد أن يكون تاريخيا ، وان أعجزنا ان نتعرف الى حقيقته أو تاريخيته . وان جاز

1. Gabrieli : Storia della letteratura araba, pp. 296-297 (Milano, 1962).

(٢) د. غنيمى هلال ، النماذج الانسانية فى الدراسات المقارنة ص ١٢٠ (القاهرة

ولو عقلا أن يكون ذا أصل تاريخي وعلى ذلك فلا يجوز أن نحكم حكما مطلقا ينسحب على أبطال الأسطورة فلا نميز بين حقيقي وغير حقيقي ونقول ان البطل الأسطوري كان بطلا حقيقيا الا أنه دخل الأسطورة لخروجه من التاريخ .

والأتراك الذين نعنهم هنا ليسوا الأتراك العثمانيين وحدهم كما يبدر الى الفهم ، ولكن الأتراك على اختلاف دولهم وشعوبهم وأوطانهم وتباعد تواريخهم ومما نستلزم التنبيه اليه أن الأتراك دول وشعوب وعشائر استوطنت القارة الآسيوية وتناثرت في رحابها فمنهم من كانت لهم دولة في جوف القارة ومنهم من أقاموا على تخوم الصين وعلى مشارف ايران والهند وبيزنطة كما ان منهم من كانت لهم دولة ذات كيان ومنهم من غلب على أمرهم التفاحر والتدابير هؤلاء جميعا لهم تواريخ تضرب بعيدا في القدم . والأتراك العثمانيون الذين سكنوا آسيا الصغرى ليسوا الا بعضا من كل وعلى أساس من هذا ندرك مفهوم كلمة أتراك .

وترقب على تباعد الأتراك في مواطنهم أن الأتراك الذين أقاموا لهم دولة على تخوم الصين بعد ان رفعوا عنهم سيطرة الصين عليهم ، أخذوا بأسباب الحضارة الصينية في شتى مظاهرها والأتراك الذين جاوروا الفرس تأثروا لا محالة بحضارتهم . وما يقال عن هؤلاء يقال عن الأتراك الذين جاوروا الهند وبيزنطة وعليه ندرك عمدة السبب في أن هؤلاء الأتراك على اختلاف شعوبهم تغايرت أديانهم وكل ما هو مظهر للحضارة عندهم كما أن الأتراك الذين استقروا في جوف القارة الآسيوية كان لهم خاص من دينهم ولذلك تجد من الأتراك من كانوا على المجوسية والمناوية والمزدكية التي سارت اليهم من فارس وكذلك منهم من اعتنق الديانات الهندية .

ويستقيم في العقل تأسيسا على هذا أن ينعكس ذلك كله في تواريخهم وأساطيرهم ، وما يتوضح به تاريخهم بعض الشيء أن من العلماء من يذهب الى أن الحيثيين فرع من تلك الشعوب التركية التي نزحت غربا واستوطنت آسيا الصغرى وكانت عاصمتهم حاتوساس وقد أثبت أحد علماء الأتراك المحدثين وجود شبه بين لغة العيلاميين ولغة الترك

مستدلا بذلك على أن العيلاميين من الجنس التركي ومنهم من ذهب إلى أن الشومريين كذلك من الجنس التركي وأقاموا حضارة مزدهرة في جوف دجلة والفرات (١) .

وقمين بالترك وهذه صفاتهم وملامح تواريخهم ومظاهر حضاراتهم التي تمتد في اغوار الزمن ، أن تكون لهم أساطيرهم الخاصة بهم والتي تأثروا فيها بغيرهم ، ويسعنا القول أن أساطير الترك القديمة هي جماع أساطير تنسب إلى غيرهم أو في الأقل تتأثر بغيرهم كما سبق إلى الفهم أن أساطيرهم ناطقة عن واقع جالهم وما يعتنقون من مذاهب ومالهم من عقائد ، إضافة إلى وجود أصداء فيها لأساطير الأمم التي جاورتهم .

ونحن إنما نحكم بذلك تأسيسا على ما اسلفنا ذكره من قبل وعرفنا به ، ألا وهو تأثر الأساطير الفارسية بالأساطير الهندية ، بل وتجاوزنا هذا إلى القول بأن كثيرا مما جاء في قصص كتاب الفرس المقدس المعروف بـ (اوستا) متأثر بما جاء في كتب الهند المقدسة وذلك بحكم الجوار وان الفرس والهند آريون لهم سلسلة نسب واحدة .

ولذلك فالمتوقع من الأسطورة التركية أن تكون متميزة اما بأصالتها واما بتعدد العناصر التي شكلتها .

ومن العلماء من يتابعنا على حكمنا فيقول : ان الاتراك لم يخلقوا أساطيرهم بل ان أساطيرهم هي التي خلقتهم - لأنها تختلف عن الأساطير الأخرى - وإنما هي طريق الحياة وجماع الافكار الحية والموجه الرشيد لرياضة الحياة .

وقد انبثقت هذه الأساطير التركية في وسط آسيا وكان لها دور في تكوين المجتمع التركي الذي اتخذ من الذئب طوطما ومن اللون

(١) دكتور حسين مجيب المصري : تاريخ الالب التركي ص ٢٠ - ٢١ (القاهرة

الأبيض والعدد تسعة والمخلوقات المقدسة رموز أساطير تعرف بنشأة الكون وتكون المجتمع التركي كما تحتوى ملاحم الأبطال وتروى ما حل بالأتراك من شدائد وتعاورهم من محن وكوارث فأسطورة (قره خان) تمثل معرفة الأتراك بالسماء ومظاهر الطبيعة وأسطورتا (بوزقورت - الذئب الأغبر) و (أركنه قون - صاهر المعادن) يمثلان نشأة الأتراك وانتشارهم فى أرجاء الأرض وأسطورة (اوغوز خان) تمثل عظمة الأتراك وتبين كيف أقاموا دولتهم العظيمة (٢) .

وللتعقيب على هذا الرأى نقول أنه ليس فى بعد عن الصواب ، ولكن فيه اطلاقا تمس فيه الحاجة الى شىء من تحديد فالأسطورة منبثقة من عقلية أو أن شئنا من عبقرية الشعب والشعب الذى يرمز بها الى حقائق بعينها ، ومما تعوزه الدقة ان نقول ان الأسطورة هى التى خلقت الترك الا اذا جاز لنا أن نقول ان الأسطورة خلقت الفرس فنحن لا نرى فرقا بعيدا بين الأسطورة التركية والفارسية لأن الأسطورتين تتحدثان عن نشأة الكون فى رأى القدماء وفيهما وصف للملاحم وبذلك لا تختلف الأسطورتان فى هذا . فبعيد أو من قبيل التحكم أن نخص الأسطورة التركية بما ننفيه عن الأسطورة الفارسية أو غيرها .

وصاحب هذا الرأى على الحق فى قوله انها بينت تشكيل المجتمع ومن انصاف الحق ان الأسطورة الفارسية لا تختلف عنها فى مثل هذا . ان الأسطورة التركية كما سبق ان قلنا أسطورة تتألف من عدة عناصر ونحن لا ننكر أهميتها ولا نجحد فضلها فى تأثيرها على من يلقى اليها السمع من الأتراك القدماء ولكن لا نجد وجها لتمييزها من غيرها تمييزا يغض من سواها فإن يكون شىء أحسن وأروع من سواه لا يعنى بالضرورة أن يكون الشق الآخر من المقارنة شيئا خلوا من كل حسن وروعه . فالفاضل والمفضول اذا قابلنا بينهما لا يعنى ذلك أن المفضول لا خير فيه البتة .

(١) ابراهيم الدقوى : الانب التركي المعاصر . مجلة عالم الفكر المجلد الثالث عشر العدد الاول ص ٦٢ (الكويت) ١٩٨٣ .

وكل ما نقصد اليه هو القول بوجوب ان يكون الكلام محددا .مقيدا
يجمع ويمنع لأن الحكم بهذا الاطلاق قد يمسح الحقائق في الاحايين
الا اذا حملنا هذا الحكم على غير الجد .

ومما تتميز به الأسطورة التركية أن المراثى التى تسمى (ساغو)
تشكل جانبا منها ، واذا عرفنا هذا فقد عرفنا أن المراثى تضيف بعدا جديدا
الى الأساطير التركية لا الف لنا به فى الأسطورة العربية والفارسية .

ويذكر أن هذه المراثية تؤلف أهم فن من فنون الشعر التركى القديم
لأن الترك ابدوا كل اهتمام بها ونسقوا أوزانها مما اعان على طولها ،
وهى تتضمن مآثر الميت ومحامده وأوصافه فى حروبه مع تصوير للقتال
والفضال ، كما تصف مبلغ الحزن لافتقاده (١) .

وندرک من هذا أن المراثية تقرن الرثاء بالحماسة والوصف والمدح
وبذلك تجمع أكثر من فن فى غرض واحد .

وهذا من صفاتها يرشد الى منزلتها عند الترك ويزيد ذلك وضوحا
اذا أدركنا أنهم كانوا يبسطون القول فيها ويعدونها فنا شعريا
قائما بنفسه ، وبذلك تكون هذه المراثية أسطورة وفنا من فنون الشعر
له أصالته .

ويعنينا من هذا على وجه العموم أن للترك أساطير غزيرة المادة
تعين الباحث على النظر فيها وتقصى كثيرا من الحقائق عن الترك فى
الماضى البعيد من تاريخهم .

والنظر فى أساطير الترك يفضى بنا الى تبين أن الأتراك القدماء
كانت لهم آلهة وهى آلهة كثرت وتعددت وهذا خلاف ما نجد عند الفرس
الذين كان لهم آلهة ليس الا هما اهورمزدا اله الخير ويرمز له بالنور

(١) كويرىلى زابيه محمد فؤاد : تورك اد بياتى تاريخى ص ٨٧ (استانبول ،

واهريمن اله الشر الذي يرمز له بالظلام كما يذكرنا هذا بلقي الفرس والترك لم يعبدوا الأصنام كالعرب. وسوف نجد في أساطير العرب، بعض الأصنام التي عبدوها وهذا ما يقيم الفوارق بين الفرس والترك والعرب كما يخوض بنا في كثير من حقائق التاريخ .

وتأثرت الأساطير التركية بأساطير الاقوام التي جاورتها كالصين مثلا فنحن نعلم أن الأتراك الذين يعرفون بـ (كوك تورك) وقعوا تحت حكم الصين حقبة من الزمن كما سلفت الإشارة الى ذلك ويقال أنهم أخذوا عن الصين فكرة احمرار عين البطل الذي يصبح فيما بعد أسطوريا ، كما انتقلت اليهم من الصين فكرة وجود الدم الخاثر في قبضة الطفل المعجزة . كما أخذت أساطير الترك عن الأساطير الهندية فكرة الجبل المقدس (سورو) والبساط السحري كما انتقلت اليها حكايات الجن والعماريت من أساطير فارس (١) .

ومثل هذا هو الدليل الأدل على ان الأساطير التركية جمعت فاعوت ودراستها تخوض بنا فيما لا حصر له من حقائق التاريخ ، لذا يسعنا القول بأنها أوسع نطاقا من للأساطير الفارسية والعربية .

ومن متمة القول في الأساطير التركية أنها بعد أن دخل الترك في دين الله أفواجا كانت لهم أساطيرهم الاسلامية غير انها تأثرت في أبعادها وأعماقها بالاسلام وهذا ما يظهرنا على حقيقة لا يسعنا اغفال ذكرها هي أن للترك أساطير تتعلق بمصور ما قبل الاسلام وأخرى في العصر الاسلامي وهذا مالا نقبينه في وضوح تام عند العرب والفرس لأن الأساطير العربية بعد الاسلام اتخذت مظهر القصص الشعبي وكذلك الشأن عند الفرس وفي هذا ما فيه من تفرقة ولو الى حد بين الأسطورة والقصصة الشعبية .

ونحن في بحثنا هذا نريد أن ننحو منحى خاصا في دراسة الأساطير وبعبارة أوضح نريد لندرس ما استطعنا اليه سبيلا عند العرب

(١) د. ابراهيم العقوي : المحب التركي المعاصر مجلة عالم الفكر ص ٦٢ - ٦٤ المجلد الثالث عشر العدد الاول . الكويت .

والفرس والترك يقع موقع الغرابة ولا نعهده فى يومنا الحاضر الا من قبيل
المحال والخيال وان عد فى سالف الدهر حقائق لا تحتل الشك لأنها فى
الأعم الأغلب من دين القوم فى الصميم .

وبذلك نكون قد تصدينا لدراسة الاساطير بمعناها الواسع . كما
بذلنا الوسع فى تمثيل تلك الاساطير فى أخبار وروايات وفى أشعار
لا نثنتنى من ذلك شعرا قديما ولا شعرا حديثا . بل نتجاوز ذلك
الى اختصاص فصول بدراسة الأسطورة فى شعر ونثر المحدثين
وغير المحدثين .

ونحن انما نتجه فى دراسة الأساطير دراسة مقارنة بالخطاب الى ذوى
الاختصاص وغير ذوى الاختصاص أى أننا نعرض تلك الدراسة على
من لهم بالفارسية والتركية ومن لا علم لهم بهما وهذا ما جعلنا فى
ضرورة أن نجنى الى التفصيل حتى فيما يغنى عنه الاجمال والا فقد
لطلعنا القارىء العربى على مالا يتوضح فى فهمه فكاننا حمنا وما وردنا
وغنينا وما أطربنا .

أنا فى كتابنا هذا نجرى على معتادنا فى الميل الى المقارنات وفى
رأينا أنها خير ما تبرز به الخصائص ويتسع به نطاق الادراك . كما
حاولنا جهد المستطاع ألا نكثر من ذكر الاسماء والاعلام التى لا يعرفها
القارىء العربى وتحاشينا أن نذكرها على التجهيل ، حتى ولو افضى بنا
ذلك الى كثرة الاستطراد فالاستطراد الممل خير من الايجاز المخل
وحاشا لنا ان يكون علمنا علما لا ينفع ومن الخير أن يستفاد منه على
النطاق الاوسع ان الدراسات الخاصة بتراث الشعوب الاسلامية فى مصر
يعوزها اذا أخرجت كتبنا أن يراعى فيها هذا الملحظ وهو أن القارىء
العربى فى مسيس الحاجة الى الشرح والتفصيل والعرض الواضح خاصة
اذا كانت البحوث فى نطاق لا علم عنده بما يحتويه . ان هذا يرد غربة
تراث الشعوب الاسلامية وهو تراث مجيد لأنه امتداد للحضارة الاسلامية
فى شتى مراحلها وجدير بنا ان نتبعتها بداية ونهاية .

دكتور
حسين مجيب المصرى

القاهرة فى الصيف من
عام ١٩٩٠

الباب الأول
الأساطير عند العرب

الفصل الأول

الاسطورة الدينية

الحق نقول ولو على حد علمنا ، ان دين العرب الجاهليين كان العامل الأول والعنصر الأهم فى تشكيل أساطيرهم قبل الاسلام ، فلقد كانوا للاصنام عاكفين متأسين بأبائهم الذين عبدوها فى الزمان الخالى ، فاستمسكوا بها واعتزوا .

ونحن لا نعدم كثرة من الأدلة لدعم دعوانا .

فلمن يدعى الحارث خبر عجب والحارث هذا كان له أمر الكعبة قيل فاشتدت عليه وطأت المرض ، فأشار عليه من اشار بالرحيل الى البلقاء بالشام ، فمضى الى البلقاء ووجد فيها حمة ، فاستحم بها فبرأ . ووجد أهل البلقاء يعبدون الأصنام فسألهم ما هذه ؟ فقالوا انهم يستسقون بها المطر ويستنصرون بها على العدو فسألهم أن يعطوه بعضها فحملها الى مكة ونصبها حول الكعبة .

هذا ما قيل تأريخا لعبادة الاصنام عند العرب ويؤخذ منه أن الحارث هذا وأهل البلقاء كانوا يعتقدون الوهية هذه الاصنام وينسبون اليها من الخوارق ما ينفهم فى معاشهم وفى وهمهم أنه بفضلها تنزل السماء عليهم مدرارا وينتصرون النصر المبين على أعدائهم ومثل هذه العقيدة كفيلة بأن تجعل لتلك الاصنام عندهم من علو القدر مالا غاية بعده .

ومن أوهامهم فيما يتعلق ببعض أصنامهم ما قيل عن صنمين لهما هما اساف ونائلة . فهم يذكرون أنهما كانا رجلا وامرأة من اليمن وقد اجتمع قلباهما على العشق ففجر هذا الرجل بتلك المرأة فمسخا ووجدا ممسوخين من غد فتركا فى موضعهما صنمين فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حج البيت من العرب .

ويذكر ان الذى بعث العرب على عادة الاوثان أنه كان لا يخرج من مكة أحد الا حمل معه حجرا فمن حجارة الحرم تعظيما للحرم وللمكة وحيثما حل وضع الحجر وطاف به كطوافه حول الكعبة ، وقد افضى بهم الأمر الى ان يعبدوا هذه الاحجار (١) .

وأتخذت كل قبيلة لها صنما أو الها تعبده وتفزع اليه فى الشدائد والملمات وترى فيه من يفرج عنها الكروب وييسر لها ما تعسر من أمور .

مثال ذلك أن أتخذت كلب صنما يسمى ودا بدومة الجندل وأتخذت مذبح وأهل جرش يغوث وأتخذت حيوان يعوق وأتخذت حمير نسرا .

وقد ذكرت الأصنام فى أشعارهم :

حياك ود فاننا لا يحل لنا
لهو النساء ، وان الدين قد عزما

وقال شاعر آخر :

وسار بنا يغوث الى مراد
فناجزناهم قبل الصباح

فمثل هذا الشعر يظهرنا على ان موقف الشاعر من صنمه هو موقف المربوب من الرب ويؤكد ان القوم يعتقدون اعتقادا راسخا أن هذه الأصنام لها من قدرتها ما تعين به القوم على النصر .

كما جاء فى تنمة البيت سالف الذكر :

أما ودماء مائثرات تخالها
على قنة العزى وبالنسر عندما

لقد ذاق منا عامر يوم لعلع
حساما اذا ماهز بالكف صنما

فالشاعر يذكر صنما آخر هو العزى كما يقسم باصنامهم على أنها
التهتهم .

ومن أصنامهم مناة وكان منصوبا على ساحل البحر بين المدينة ومكة
والعرب جميعا يعظمونه ويذبحون عنده ويهدون له .

وكان الاوس والخزرج وكل من ينزل المدينة ومكة يعظمونه ومن
العرب من يتسمون بعبد مناه وزيد مناه .

وها هو ذا شاعر منهم يقول :

انى حلفت يمين صدق برة
بمناه عند محل آله الخزرج

وفضلا عن الاوس والخزرج كانت قريش كذلك تعظم مناه (١) .

وهذا قسم من يعبد ذلك الصنم وفى وهمه أنه يقسم بـ آله له ولا يملك
أن يخنث فى يمينه تلك .

وذكر فى الشعر كذلك الصنم المعروف باللات يقول شاعر :

وانى وتركى وصل كأس كالذى
تبرا من لات وكان يدينها

وهذا البيت صريح الدلالة على أن الشاعر وهو يريد ليصف انصرافه
عن شرب الحميا وصفا يجنح فيه الى المبالغة رغبة منه فى ابراز المعنى

(١) ابن الكلبي : كتاب الاصنام . ص ١٤ ، ١٥ (القاهرة : ١٩٢٤ م) .

الذى يقصد اليه لم يجد مشبهاً به سوى ترك عبادة هذا الصنم وبذلك يكون ترك عبادة هذا الصنم عنده من أكبر الكبائر وأبشع المحارم ، وهذا كله لا يقوله الا من كان على يقين من أن هذا الصنم يمكن أن ينفعه اذا اقبل على عبادته كما يضره إن أحجم عنها .

كما يقول شاعر آخر يريد أن يؤكد الجزم بشيء ويؤكد ذلك بأن يحلف جهد ايمانه بما يظنه الها :

أطردتنى حذر الهجاء ، ولا
واللات والانصاب لا تئل

ومما يروى أن قريشا فى جاهليتها كانت تطوف بالكعبة وتقول :

واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى فانهن الغرائق العلى
وان لشفاعتهن لترجى

ويستدل من هذا القول الذى كانت تترنم به قريش وهى تطوف حول الكعبة ان كلامهم اشبه شيء بتسبيح لهذه الاصنام .

واذا ما عددنا ما أسلفنا ايراده من اشعار من قبيل الشعر الدينى فذلك مذكرنا بقول من قال ان الأعشى ذلك الشاعر المخضرم آخر من نظم شعرا فى الدين ونقصد بذلك انه نظم شعرا يتضمن تلك الأساطير الدينية وقد سمى صناجه العرب لأنه كان ينشد شعره وهو يعزف على الصنج فسمى صناجه العرب ويلقيه على أصول الالحان فى زمنه (١) .

فاذا أخذنا بهذا القول سبق الى الفهم أن من شعراء العرب فى الجاهلية من كانوا يتغنون بأشعارهم الدينية أو يرتلونها .

وبذلك فى الامكان أن نضيف بعدا جديدا الى هذه الأشعار أو الى

(١) د. تكي الحاسنى الشعر العيني ص ٤٠ - (للقاهرة : ١٩٧٠) .

بعضها وهى أنها كانت ترتل ترتيلا على أصول الغناء وهذا جائز عقلا
وان كنا لا نملك أن نتيقنه واقعا .

ونخلص من هذا الى القول بان بعض تلك الاساطير الدينية كان
يتغنى بها الشعراء فى الجاهلية .

ويقال عن العزى أنها كانت شجرة بالقرب من عرفات كانوا
يذبحون عندها ويدعون ، ومضى اليها خالد بن الوليد وقطعها فخرجت
منها شيطانة ناشرة شعرها فيئست العزى أن تعبد (١) .

ونحن نعقب على ذلك قائلين ان الاسطورية لازمت العزى قبل
الاسلام وفى صدر الاسلام واسطوريتهما التى نقصدها هى خروج الشيطانة
ناشرة شعرها منها وان ذلك كان سببا فى انها لم تعبد .

فكان الخيال الدينى ظل ملازما لها الى ان أصبحت نسيا منسيا .
وفى رأى أن الأسطورة تفسير أو تأويل لشعائر دينية . والأسطورة
عادة لا تشرح كيف بدأت تلك الشعائر الدينية بل ان هذه الشعائر بنفسها
بحاجة الى شرحها .

وفى الأساطير عنصر هو الدين وهى حكاية القوم عن عقيدتهم
الدينية وهى تدور حول الأصنام ، كما أن ما يدور حول الأصنام من
روايات وحكايات هو انها تفسر لنا حقيقة تلك الحقائق المتعلقة بالأصنام
فى رأى القدماء ، وجملة القول أن الأسطورة من أهم عناصر الدين
القديم (٢) .

فالدين لا شك يشكل الأسطورة سواء كان هذا الدين عبادة للأصنام
أم غير ذلك فان الانسان بطبيعته يميل الى أن يكون له تصور دينى ،

(١) اللوسى : بلوغ العرب ص ٢٤٦ ج ١ (القاهرة ١٩٢٤) .

(٢) . محمد عبد المعيد خان الاساطير العربية قبل الاسلام . ص ١٠ (القاهرة

١٩٣٧) .

وهى على ذلك فى كل الشعوب وفى كل الأزمان فالقول أن هذا الميل الى التعبير أصيل فى النفس الانسانية .

وينبغى أن تكون الأسطورة الدينية أول ما للعرب من أساطير .

ومن العرب فى جاهليتهم من آمنوا بالزمان على أنه هو الذى يحييهم ويميتهم ولا يتصور وراء ذلك شئ سواه ، وهذا متوقع منهم لأن العربى الجاهلى خياله تصور دينى وليس خيالا أبداعيا فهو لا يشعر إلا بما أحس به ووقعت عليه عينه فهم يقولون ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما هلكنا إلا الدهر والدهر وحده هو ما يسعد الانسان أو يشقيه فمن شعراء الجاهلية عمرو بن قميئة الذى يقول فى هذا المعنى (١) :

رمتنى بنات الدهر من حيث لا ارى

فما بال من يرمى وليس برام

فلو أن ما أرمى بنبل رميتها

ولكنما أرمى بغير سهام

ويستدل بمثل هذا الشعر العربى أن يتصور الزمان على انه من يوجه مصائر الناس متحكما فيها وليس للانسان شئ فى يده يملك به أمره .

فهو يعجز العجز كله عن أن يتصور ربا لهذا الكون خلقه على غير مثال ويتحكم فى الخلق ويعين المصير ويحيى ويميت وما ذلك إلا أن خياله لم يكن يتسع للاستيعاب فكره أنه خلق ولذلك قصر فهمه عن ادراكه .

فالدين الحقيقى هو الذى هداه من بعد الى العلم بوجود الخالق
تبارك وتعالى .

(١) د . طه حسين : الالب الجاهلى ، ص ٢٢٥ . القاهرة ١٩٢٦ .

وما كان لهم من قبل أن يتصوروا قدرة الله التي شملت كل مظهر من مظاهر هذا الوجود .

وبلغ بهم الأمر فى الأحايين أن يتخيلوا صنمهم يغوث يقاتل معهم ويشد أزركم فى القتال كما أنهم كانوا يستنصرون « هبل » فى غزوة أحد وهذا كله من الدليل على أن الجاهلى كان يجد الحاجة الى آله يستنصره ويستعديه على أعدائه ولم يجد تحت بصره الا الصنم ولكن فيما يختص بالحياة والموت والسعد والنحس نجد أن العربى اذاء مجردات وغيبيات ، وهو عاجز عن ربط المعلول بالعلة ولذلك عمد الى العموم والشمول ورأى أن الزمان أو الوجود وهو ما يحيط به وليس له من صورة محسوسة فنسب اليه هذه الغيبيات التى حجبت عن عقله وخياله .

والكلام بعد ذلك على أساطيرهم الدينية الخاصة بعبادة بعض الكواكب ، فالعربى الجاهلى فى زمانه البعيد وبيئته القاحلة التى تراجبت أرجاؤها لابد أن يستجيب لسليقته التى تدفعه دفعا الى طلب الربوبية ، وهو اذا رفع رأسه وقلب بصره فى السماء رأى الشمس والقمر والنجوم وهى تفعم عينه نورا متوقع منه أن يجد فيها ولو اثاره من ربوبية لأنها ذات قدرة غير متناهية ولا يجد من حوله قوة أعظم منها ولذلك عبدها .

ومن العرب عباد الشمس الذين رأوا فيها قوة قاهرة لأنها تنير دنياهم وتبعث الدفء فى أجسادهم . ولعل هذا كل ما أدركوه منها ، وبعد طول تأمل انعقدت نيتهم على أن يتخذوا لها صنما بيده جواهر فى لون النار فكانهم أرادوا أن يجعلوا لها صورة قريبة الشبه ولو الى حد أن تبدوا لهم ولا تغيب عى عيونهم ، ثم بنوا على هذا الصنم بيتا وجعلوا له سدنة على مر الأيام فكانت الشمس الها قائما بذاته عندهم . وكانت اذا طلعت خروا لها ساجدين وكذلك عند غروبها وظهورها فى كبد السماء .

وشأنهم مع الشمس يقاربه شأنهم مع القمر فقد رأوه حقيقا بالعبادة فاتخذوا له صنما على شكل عجل وبيده جوهرة ، وكانوا يصومون له أياما

من كل شهر ولعل صيامهم فى تلك الأيام من الشهر بسبب أنه يظهر فى كل شهر وبذلك اختلفت طقوس عبادته عن الشمس التى تظهر فى كل يوم كما أنهم كانوا يقدمون عليه فرحين مستبشرين ومعهم الأطعمة والأشربة كما رقصوا بين يديه وغنوا (١) .

وفرق بين موقفهم من الشمس وموقفهم من القمر ، فهم ينظرون الى القمر نظرتهم الى اله جميل يثير فى نفوسهم شعورا بالجمال والبهجة ولا غرو فالقمر أجمل هيئة من الشمس ومعلوم أن الشعراء من بعد يشبهون الجميل بالقمر فى اتصال ودوام ولا يشبهونه بالشمس الا فيما ندر . أما اقامتهم صنما للشمس والقمر فربما كان من قبيل اقامة تمثال لشخص يريدون أن يكون ملء العين والقلب فى دوام ولا نعرف سببا لاختيار العجل وان كنا نلاحظ أن صنم الشمس فى يده جوهر له لون النار ، وهذا أنسب ما يكون للشمس ولكن العجل لا يشبه القمر الا اذا قلنا تظننا انهم فى رؤية الهلال يتخيلون قرنا لهذا العجل .

كما عبد العرب الكواكب ، وفى زعمهم أن الشياطين تدخل فيها بعد أن يقيموا لها أصناما وتخاطبهم منها وتطلعهم على ما سوف تتكشف عنه الأيام ، وقد توهموا أن للشياطين كلاما ، كما ظنوا أن الأصنام هى التى تتكلم .

أما بعد أن مر بنا أنهم كانوا يقيمون للشمس والقمر والكواكب بيوتا يزورونها وانهم كانوا بالذات يغنون ويرقصون لصنم القمر فهذا يلفتنا الى ضرورة أن يكون كلامهم أو غناؤهم من قبيل الاسطورة المحكية .

ويستدل مما سلف ذكره أن هذه الأساطير الدينية منبثقة من خيال تصوورى فالعربى يتصور هذه الأجرام السماوية أصناما ويجعل لكل صنم ما يمكن أن ينسب الى الشمس أو الى القمر الا أنه لا يكاد يبتدع جديدا .

(١) (اللويس) بلوغ العرب ، ص ٢١٥ - ٢١٦ - القاهرة () .

ومما لا ريب فيه أن الأسطورة بعامة تضمنت كثيرا من العقائد الدينية بل إن راوى أو كاتب الأسطورة يعتمد اقحام بعض الشعائر الدينية فيها ليبلغ مرحلة الكمال الفني (١) .

وإذا شئنا أن ننظر نظرة تأمل في هذا الرأي رأينا مقبولا معقولا فيما يختص بأن الأسطورة تتضمن كثيرا من العقائد الدينية ، فها نحن أولاء رأينا كيف أن العرب في جاهليتهم عبروا بأساطيرهم عن إيمانهم وإن كنا لا نستطيع أن نقول أنهم عبروا عن كل أسطورة لأننا لم نطلع على كل بل ولا على جل ما قالوا في أصنامهم وما أكثرها ، أن العرب القدماء يطلعنا تاريخهم على أساطيرهم وتدبر عبادتهم للأصنام تعبير عن أنهم كانوا أهل أساطير يعملون بمقتضاها ويروونها . أما أن نقول أن كاتب الأسطورة يعتمد اقحام بعض الشعائر الدينية فيها فحكم قد ينسحب على غير العرب وهذا الذي يكتب الأسطورة لا نعرفه على الحقيقة إلا إذا كان كاتباً أو شاعراً متأخراً شاء أن يسبغ على أسطورة مظهرها خاصاً أو أن يضمنها مضمونا معجبا وهذا منه خروج بالأسطورة عن طبيعتها لأنها بذلك تصبح كلاماً تعرف معانيه من وجهها ويتخذ مظهرها آخر هو مظهر أدبي على حدة . فنحن لا ننكر أن الأسطورة يزداد فيها وقد يطرح منها على مر العصور ، وذلك على غير وعى من رواة الأساطير اللهم إلا إذا كان هذا الراوية يبتدع أسطورة أو جانباً منها ، وبذلك تخرج الأسطورة عن مجراها ونحن في هذا الفصل إنما أردنا أن ندرس الأسطورة العربية الدينية في أصولها الأولى التي تمثل العقلية البدائية والعقيدة الدينية قبل نضجها ، فنحن نريد أساس الأسطورة ولا نريد ما قد يبنى على هذا الأساس .

وهنا موضع التفات إلى الأساطير الدينية عند الفرس والترك لنبصرها منظراً حقيقياً ونجد فرقا بينها وبين الأساطير العربية ونقول أن الأساطير الدينية عند الفرس والترك أقفرت من ذكر الأصنام ، وذلك إلا أنهم لم يعبدوا الأصنام كالعرب .

(١) د. محمد التونجي : دراسات في الأدب المقارن ، ص ١٦٦ - (حلب ١٩٨٢) .

والفرس الذين تمذهبوا بمذهب زرادشت وهو المجوسية. وكانوا يقولون بوجود اله للخير وآخر للشر ، كانوا الى ذلك يؤمنون بوجود ارواح أو قوى خفية فى الكون ، الا انهم لم يجسدوا ذلك فى حجرا ولا شجر بل رمزوا الى هذه القوى والمعانى دون جعلها فى أصنام فهم يتخيلون ولهم خيال بعيد مستوعب ، ولا يميلون كالعرب الى جعل الاله أو القوى على هيئة صنم ملء العين .

ونضرب لذلك مثلا أنهم يقدسون النار على أن النار رمز للطهارة لأن النار لن تدنس ، وأقموا ما يعرف عندهم ببيوت النار ولها سدنة ، وما كانوا يعبدون النار وانما ينظرون اليها على أنها رمز ولم يقيموا لها صنما (١) .

ومن ثم نلاحظ أن الفرس يختلفون عن العرب فى أنهم يتصورون الرمز على حين لا يتمثل العرب الرمز بل يريدون ما يعبدونه شيئا محسوسا . مما كان له صدى فى أساطيرهم كما سوف نشير فى مقبل الفصل .

ويقول زرادشت فى كتابه المقدس انه انما جاء قومه مصلحا لدينهم مخلصا اياه مما تضمنه من خرافات وخزعبلات وأساطير (٢) .

فهذا البنى الفارسى يمثل هذا من قوله يريد ليقيم البرهان على أن قومه كانوا على ضلالة يأخذون بالخرافات والأساطير وهو انما جاء ليصلح دينهم ويخلصه مما أفسده من أساطير ، الا أنه لم يعين ماهية هذه الأساطير . ويعنيانا من قوله أن الفرس قبله كانوا كالعرب أهل أساطير .

وهذا ما يذكرنا بما جاء فى كتاب أخبار مكة للزررقى . فقد ورد فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة بث السرايا فبعث خالد بن

-
1. Kapodia : The Teachings of Zor Ocaster, p. 83, London, 1913.
 2. Huart : La perse Antique, p. 210, Paris, 1925.

الوليد الى العزى وبعث الى ذى الكفين صنم عمر بن حممة الطفيل بن عمرو الدوسى فجعل يحرقه بالنار ويقول :

ياذا الكفين لست من عبادكا

ميلادنا أقدم من ميلادكا انى حششت النار فى فؤادكا

وبعث سعيد بن عبيد الأشهل الى مناة بالمشلل فهدمها . وبعث عمرو بن العاص الى سواع صنم هذيل فهدمه وكان عمرو يقول : انتهيت اليه وعنده السادن فقال : ما تريد ؟ قلت هدم سواع قال وما مالك وله ؟ قلت امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لا تقدر على هدمه : لم ؟ قال : يمتنع قال عمرو ، حتى الآن أنت فى الباطل ويحك ! وهل يسمع ويبصر ؟ قال عمرو : فدنوت منه فكسرتة وأمرت أصحابى فهدموا بيت خزانته ولم يجدوا فيه شيئا ثم قلت للسادن : كيف رأيت ؟ قال : أسلمت لله تعالى (١) .

وهنا نتبين الفرق بين الاساطير الدينية عند الفرس وعند العرب . فالفرس لم تكن لهم أصنام ولا نعرف على التحديد أساطيرهم أما العرب فشكلت الأصنام وعبادتها أساطيرهم الدينية .

(١) الأزرقى : أخيار مكة . ص ٧٨ ، ٧٩ مكة المكرمة ١٣٥٢ هـ .

الفصل الثاني

اساطير عجائب المخلوقات

أول ما نخصه بالذكر من هذه المخلوقات العجيبة الجن .

ووجود الجن لا ريب فيه لأن ذكرهم وارد فى القرآن الكريم غير مره - ولكننا نحكم بأسطوريتهم لا فى حقيقة وجودهم بل فيما ينعقد بينه وبين الناس من صلات وعقائد الناس فيهم وما يروى من قصصهم معهم ، إلا مكان من باب الخصوصية : ونعنى صلة سليمان عليه السلام بهم والله على ما يشاء قدير .

وفى تصور العرب أن الجن مخلوقات من عالم غير عالمهم ولهم صفات تختلف عنهم وقوى وقدرات خارقة ليست لهم .

وأقرب دليل على ذلك أنهم ينسبون كل أمر عجيب الى عبقر .

وعبقر موقع تزعم العرب أنه من أرض الجن ، ثم نسبوا اليه كل شيء تعجبوا من حذقه أو جوده صنعته وقوته .

وهذا يفسر رأيهم فى الجن وكل ما ينسب اليهم .

ومما يروى أن البدو لما بلغوا أطراف البادية حتى بلغوا مدينة تدمر وشاهدوا فيها ما شاهدوا من صروح وقصور شواهدق ، أخذ منهم العجب كل مأخذ ، ورأوا أن تلك القصور لا يمكن أن تكون من صنع البشر ، بل لابد أن تكون من صنع الجن ، فكانهم نسبوا الى الجن ما لا يمكن أن ينسب الى البشر .

ولم يكن العرب الجاهليون وحدهم على هذا الوهم بل تابعهم عليه كذلك العرب المسلمون وفى زمان متأخر .

ها هو ذا البحتري الذي يريد أن يجنح الى المبالغة في وصف بركة المتوكل بما لها من صفات ليس لها ما يشبهها يقول :

كان جن سليمان الذين ولوا
إبداعها فادقوا في معانيها

ونعود الى العرب الجاهليين لنجد كثيرا من أساطير الجن لديهم .
ولقد خيل اليهم أنهم يحاربون الجن ويخرجون ليدركوا الثار منهم .

كما تخيلوا الجن في صور من وحى الأوهام قيل أن الشاعر الجاهلي
تأبط شرا طارد الجن .

وقال في ذلك شعرا :

ألا من مبلغ فتیان قومی بما لاقيت بعدهم جميعا
غزوت الجن أطلبهم بثرارى لاسقيهم به سما نقيعا

وهذا من قوله يؤكد أنه إنما شاء أن يقول ما يعتقده الحق لا شيء
غير الحق .

وقد صور له وهمه أنه يغزو قوما مثل قومه وبذلك يعد الجن بشرا
مثلهم ، وإنما كانت قدرته على تخيل الجن من الضعف بحيث لم يستطيع
أن يرى فيهم الا بشرا مثله ، وليسوا بشرا (١) .

ويجرب هذا المجرب في موقفهم من الجن بل يتجاوزهم الى ما يدخل
عندهم في صميم الحقيقة أنهم كانوا يقولون أنهم يصهرون الى الجن .

روى الجاحظ أبياتا فيها ذكر للجن منها :

(١) د . محمد التونجي دراسات في الالب المقارن ص ٧٥ (حلب ١٩٨٢) .

فقلت : الى الطعام : فقال منهم

زعيم : تحسد الأنس الطعاما

لقد فضلتهم بالأكل فينا

ولكن ذاك يعفيكم سقاما

أطعنا الطعام فان فيه

لأكله النفاسة والسقاما

وكانت هذه الابيات موضع نظر بعض من تناولها بالشرح .

فقال أن الجن قدمت عليه وقد أوقد للطعام نارا فدعاهم الى الأكل معه ، الا أنهم لم يقبلوا دعوته ، على أن الجن يحسدون الأنس في الأكل وأنهم يفضلونهم ولكن ذلك يعقبه السقام .

وظاهر قول الشاعر لقد فضلتهم بالأكل فينا ، أن الجن لا يأكلون ولا يشربون .

وقال ابن السيرافي أن زعيمهم يحسد الأنس على أكلهم للطعام والاستلذاذ ، وليس من شأننا أن ناكل ما يأكله الأنس وقال ابن المستوفى لم يرد أن الجن لا تأكل ولا تشرب وانما كان يريد ليقول أن طعام الأنس أفضل من طعام الجن ، وهذان القولان خلاف الظاهر .

وقال ابن خروف في شرح هذه الابيات كذلك أن هذا مخالف للشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال أن الجن تاكل وتشرب (١) .

وهنا نجد أنفسنا أمام أسطورة تتضمن صلة بين الأنس والجن ، الا أنها تسترعى النظر بأن بعض الشراح نظروا فيها نظرة تأمل ، مما ينهض دليلا على أن أهل العلم من بعد ميزوا بين ما يستقيم في العقل وما لا يستقيم .

(١) اللوسى بلوغ العرب ص ٢٥٠ (الجزء الثانى ، القاهرة ١٩٢٤) .

وبذلك حكموا بأن هذا الخبر باطل فن أساسه كما أن منهم من استند الى قولة النبي - صلى الله عليه وسلم ، جسمت الخلاف بين من تقبلوا ما فى الأسطورة ومن تعقلوه وأقربوا مما يقبله العقل .

وعليه فهذه أسطورة من أساطير الجن يأخذ منها أن العرب فى جاهليتهم كانوا يصدقون كل ما يمكن أن يقع تحت الحس ولم يتجاوز ذلك الى تفهمه وتخيله .

أما علماء العرب من بعد فحكموا العقل والشرع فى مثل هذه الأسطورة .

وكانت هذه الأسطورة أو ما يشبهها فى الإشارة الى أن الجن تاكل فقال أن العلماء يختلفون فى ذلك على أقوال ثلاثة أحدها أن جميع الجن لا يأكلون ولا يشربون وهو قول ساخطا . والثانى أن صنفا منهم يأكلون ويشربون ومنهم مالا يأكل ولا يشرب . أما القول الثالث فيستمد منه أنهم جميعا يأكلون ويشربون ، وقول بعضهم أن أكلهم وشربهم تشمم واسترواح لا مضغ وبلع وهذا ما ليس له من دليل .

كما قال البعض بأن أكلهم وشربهم مضغ وبلع ،

وهذا يبين كيف تضاربت الأقوال فى طبيعة هذه الطائفة من المخلوقات الأسطورية وكيف أن هذا الأسطورة كانت وأيا ما كان فلا يعيننا من هذا كله الا أن الأبيات التى أوردناها سلفا تؤيد أن للجن أساطير عند العرب وأن من علماء الخلف من نظروا فيها لرفع النقاب عن وجه الحقيقة .

ومن قول الشعراء فى الجن :

أتوا نادى فقلت : منون أنتم ؟

فقالوا : الجن قلت : عموا صباحا

نزلت بشعب وادى الجن لما
رأيت الليل قد نشر الجناحا
أتيتهم غريبا مستضيفا
رأوا قتلى اذا فعلوا جناحا
نحرت لهم وقلت : الا هلموا !
كلوا مما طهيت لكم سماحا
أتانى (قاشر) وبنو أبيه
وقد جن الدجى والليل لاحا
فنازعنى الزجاجة بعد وهن
مزجت لهم بها عسلا وراحا
وحذرنى أمورا سوف تأتى
اهز لها الصوارم والرماحا

فهذا الشعر يروى قصة رجل نزل ضيفا بالجن وواكلهم وشاربهم وهو يذكر اسم واحد منهم ويقول انه أعلمه بما سوف يقع له فى مقبل الأيام .

ومعرفة الجن للغيب مما نعلمه عن العرب فى الجاهلية فلما كذبوا النبى صلى الله عليه وسلم أو توهموا أنه يأتيهم بكلام عجب ، ظنوا أنه مجنون . والمجنون هو من له صاحب من الجن يأتيه بالآخبار ويقول الراغب الإصفهاني فى المفردات فى غريب القرآن : وقوله تعالى : معلم مجنون أى أتاه من يعلمه من الجن .

وهذا كله من الدليل على أن الجن فى اتصالهم بالأنس مما ألف جانبا من أساطير العرب قبل الاسلام . ومن المؤلفين من يذهب الى أن العربى عجز عن تخيل صورة الجن ، على نحو ما تخيلها الفارسى مثلا واليونانى فهى عند غير العرب صورة ينخلع منها القلب رعبا ، كما أن هيئة أجساد الجن على غير هيئة أجساد الأنس وأعمالهم خارجة عن

المألف ، والعربى يتخيل الجن على الدوام فى صورة الحيوان كالحية والقنفذ والنعامة والأرنب (١) .

وهذا رأى لا يثبت على النقد بعد اذ عرفنا كيف جاء فى أساطير الجن عند العرب ان منهم من أكل وشارب العربى ومن العرب من تزوج جنية . وجاء فى كتاب الله الكريم أنهم قالوا أنهم سمعوا قرآنا عجبا وان الجن والأنس اذا اجتمعوا على أن يأتوا بسورة مثله لما حققوا من ذلك مأربا .

أننا نعقب على هذا الرأى بأن الجن عند غير العرب فى الأغلب من الشياطين ولكن بعض معاجم الانجليزية الموسوعية تعرف الجن بأنهم مخلوقات فوق المخلوقات المألوفة مخالفة لها فى طبيعتها وهى أدنى درجة من الملائكة وقد توحى للانسان بالخير أو الشر كما ان اللغات الاوربية أو أغلبها تطلق اسم الجن على النابغة العبقري المتميز من سواه تشبيها له بالجن الذين يختلفون عن البشر (٢) .

والوجه أن نقول ان العربى كما قلنا غير مرة خياله تصورى وليس ابداعيا فهو اذا تصور هذه المخلوقات - تصورها فى صورة انسان وأجرى عليها كل صفاته . ومعاجم العربية تقول أن الجن من الفعل جن من ستر لأن الجن لا ترى . كما قيل ان الجن قد تطلق كذلك على الملائكة لأنهم لا يظهرون للعين فكل ملك من الجن وليس كل جن من الملائكة .

وزعموا أن الجن يتشكل بمختلف الأشكال كما يختلف الناس فى وجودهم فقال قوم من المعتزلة أن الجن والشيطان مرده الأنس كما قيل ان الله خلق الملائكة من نور النار وخلق الجن من لهبها والشياطين من دخانها (٣) .

(١) د . محمد عبد المعيد خان : الاساطير العربية قبل الاسلام ، ص ٣١ ، القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

2. Hanks : Encyclopedic World Dictionary, p. 856 (Lebanon).

(٢) القزوينى ، عجائب المخلوقات ، ص ٢٨٧ ، بيروت سنة ١٩٧٢ م .

وتحرك من هذا القول تفرقة بين الجن والشیاطین ای أن الجن من نار والشیاطین من دخانها .

كما قيل أن الجن فی قديم الزمان قبل خلق آدم كانوا منتشرين فی رحاب الأرض وكان فيهم الملك والنبوه والدين والشریعة الا أنهم طغوا وبغوا وتناسوا وصية الانبياء واكثروا فی الأرض الفساد فامر الله الملائكة بطردهم من الأرض .

وهذا مما تقدم ذكره أكيد الدلالة على أن الجن كانوا عنصرا له أهميته فی تشکیلا لأسطورة العربية على أنهم نوع من المخلوقات العجيبة التي ذهب العرب حتی العلماء منهم مذاهب شتى فی معرفة حدا لها على وجه التحقيق . ومثل ذلك من تخالف آراء وأقوال العوام والخواص ، لا شك معین على خلق الأسطورة .

وقد جعل العرب الجن طوائف قسموهم اليها وميزوا بعضهم من بعضهم على مراتب فاذا ذكروا الجن خالصا قالوا جنی ، وان كان ممن يسكنون مع الناس قالوا عامر وان كان ممن يعرض للصبيان قالوا ارواح ، اما ان خبت ولؤم قالوا شيطان وان تجاوز ذلك فهو مارد واذا قوى امره قالوا عفريت فان ظهر ولطف وكان خيرا قالوا ملك ، كما قيل أن الصیاطین العصاه من الجن وهم من نسل ابليس والمردة اعتاهم وأقواهم وهذا يستدل منه على أن الجن فی أساطير العرب على مراتب ولكل جنی صفات يختص بها .

. ولا علم لنا بمثل هذا التقسيم عند الفرس والترک .

ومن عجب ان العرب يروون شعرا جرا على السنة الجن فی حوار بينهم وبين الانس مما يجسد الخيال واقعا ويجعل الجن مخلوقا لا يكاد يختلف عن البشر فی شيء .

قيل ان الشاعر (عبید بن الأبرص) خرج فی سفره له الى الشام فعرض له شجاع أجهده العطش فسقاه ومضى الشاعر لطيته وفي عودته من الشام ضل منه بغيره فسمع هاتفًا يقول :

يا صاحب البكر المضل مذهبه دوتك هذا البكر منا فاركه
حتى اذا الليل تراءى غيبه وأقبل الصبح ولاح كوكبه
فحط عند رحله وسيبه

فوجد بعيرا ركه وقال :

يا صاحب البكر قد أنجيت من كرب
ومن فياف تضل المدلج الهادي
هلا بدأت لنا خلقا لتعرف من
(عليك قد جاد بالنعماء في الوادي
ارجع حميدا فقد بلغت حاجتنا
بوركت من ذي سلام راغ غادي
« فأجابه »

أنا الشجاع الذي أرويتني ظمنا
في صحصح قصب عن أهله صادي
وجدت بالماء لما عز مطلبه
نصف النهار على الرمضاء في الوادي
هذا جزاؤك منا لا يمن به
والشر أقبح ما أوعيت من زاد

والشجاع الحيه وهذا يؤيد أنهم يزعمون أن الجن يبدو في صور
بعض الحيوانات ولكنه يألف البشر وكأنه منهم ويحدثهم حتى بالشعر
وهم لا يرونه .

والكلام بعد ذلك على مخلوق عجيب آخر هو الغول .

ويعد حيوانا من المتشيطنة وهو مشوه الخلق ويتراءى للمسافر في جوف الليل وأوقات الخلوات ، ويتوهم من يصادفه أنه انسان الا أنه يضل المسافر عن طريقه ويسده عليه . وقال الجاحظ أن الغول كل شيء من الجن يتعرض للفساد ويكون في ضروب من الصور والثياب .

وفى ذلك يقول الشاعر المخضرم كعب بن زهير :

فما تدوم على حال تكون بها
كما تلون في أثوابها الغول

ومن هذا القول يتبين لنا أن العرب يرون وجه للشبه بين الجن والغول في بعض ما لها من عجيب الصفات .

زعموا أن تأبط شرا لقي الغول في سفرة له فشد عليها وضربها بالسيف وقال شعرا منه هذه الأبيات :

بما لاقيت عند رحي بطان	الا من مبلغ فتیان فهم
بسهب كالصحيفه صححان	بأنى قد لقيت الغول تهوى
أخو سفر فخلى لى مكانى	فقلت لها كلانا نضو أين
لها كفى بمصقول يمانى	فشدت شدة نحوى فاهوى
صريعا لليدين وللجران	فأضربها بلا دهش فخرت
مكانك اننى ثبت الجنان	فقلت عند فقلت لها رويدا
لأنظر مصحبا ماذا أتانى	فلم نكصت متكئا عليها
كرأس الهر مشقوق اللسان	إذا عينان فى رأسى قبيح
وثوب من عباد أو شنان	وساق مخدج شواة كلب

فالشاعر يحدثنا عن حدث وقع له وتجربة تمرس بها مع الغول وهو مزهو بنفسه حين يتحدث عن أنه ضربها بسيفه ضربة أوردتها

موارد الهلكة ، كما أنه فى نشوة الظفر يتمثلها انسانا أو شبه انسان يكلمه الى ان قال أنه ظل يطعنها بصمصامته حتى بزغ الفجر فانكشف عنها ظلام كان يخفيها وجعل يصف خلقها المستبشع ، وكانما شاء هذا الشاعر أن يتباهى بنجدته بأنه صرع وحشا ، وبذلك أقدم على عمل انقطع أو ندر له المثال .

وقيل ان الغول من اناث الشياطين سميت بذلك لأنها تغتالهم أو لأنها تتلون ، وذلك من قولهم تغولت على البلاد أى اختلفت . كما قيل فى معنى لا غول أى لا تستطيع أن تضل أحدا .

وهذا يرشد الى أن الغول اندمجت فى كلام العرب على نحو لا يحتمل شكا ، وذلك لأنهم كانوا على ذكر دائم من صفاتها .

وقيل ان الغول تتراعى لمن يجتازون البيد وتتلون لهم لتضلهم عن طريقهم حقدا عليهم ، ومن فرط كراهية للبشر .

وفى هذا من صفاتها يقول الشاعر :

فما تدوم على حال تكون بها
كما تلون فى أثوابها الغول

كما قيل تغولت المرأة أى تلونت فى طباعها ، كما يقال غالته غول اذا وقع فى مهلكة ، وقيل ان الغضب غول الحلم .

وكما ربط بعضها بين الغول والجن فقالوا أن الغول ساحرة الجن ، وبذلك جسدوا الجن .

وهاهو ذا امرء القيس يقول :

أبقتلنى والمشرقى مضاجعى
ومسنونة زرق كانياب أغوال

.. وهذا بيت مشهور لامرئ القيس ، والبلاغيون يقفون عند تشبيه
السيف بأنياب الأغوال ، وهذا يؤيد أنهم كانوا يعدون الغول حقيقة وأنها
ذات أنياب مخيفة ، ولذلك شبه الشاعر سلاحه بما تخيله أو سمع الناس
يتخيلونه عن أنياب الغول .

ولكن من الناس من ثابوا الى وعيهم وتفتنوا الى أن الغول شيء
يخوف به ولا وجود له على الحقيقة فقال شاعرهم :

الغول والخل والعنقاء وثالثة

أسماء أشياء لم توجد ولم تكن

وفى رأى أن العربى لم يفهم شيئاً من أساطير الاغريق ، والدليل
على ذلك ما ذكر عن الحيوان يشبه المينوطور وهو ذلك الحيوان الخرافى
الذى كان نصفه الأسفل نصف عجل ونصفه الأعلى نصف رجل . وله أنياب
كأنياب الأسد .

وفى أساطير الاغريق أن تيسوس قتل ذلك الحيوان . وهذا يشبه
الغول التى تردد ذكرها فى ذكر شجعان العرب وقالوا أنها تعرضت لهم
وهم يقطعون الصحراء (١) . وهذا ما نتلقاه بشيء من التحفظ لأننا
لنقتدر على إثبات أن العرب فى جاهليتهم عرفوا كل شيء عن أساطير
الاغريق حتى لم تفتهم منهم أسطورة .

وأن كانت الغول أسطورة عرفها العرب عن الاغريق فثمة سؤال
يطرح نفسه هو ما الأساطير الاالاغريقية الأخرى التى أخذها العرب عن
الاغريق .

ومن أى سبيلا كانت معرفة العرب بأساطير الاغريق هذا سؤال
لا يزال قائماً .

(١) د . مصطفى عبد الشافى الشورى : الشعرى الجاهلى ، تعبير اسطورى
ص ٨٦ (القاهرة ١٩٨٦) .

وعند الجاحظ أن الغول اسم لكل شيء من الجن يعرض للسفار
ويقتلون في ضروب السهل واليباب ذكرا كان أو أنثى (١) .

والجاحظ لا يكاد يفرق بين الجن والغول ، بل كأننا به يعدها من
الحيوان ، لأنه ذكرها في كتاب الحيوان .

وقد دخلت الغول اللغة الفارسية ونضمنت معاني أخرى إضافة إلى
معناها في العربية ففي الفارسية صفة مركبة هي « غول بيكر » بمعنى
« من له جسم وهيئة الغول وتطلق على العملاق وعلى كل شيء كبير
الحجم . و « غول بى شاخ ودم » بمعنى « غول بلا قرن ولا ذنب » وتطلق
على الإنسان البدين البليد وعلى الإنسان البدين الدميم . و « غولان
روزگار » بمعنى « غيلان الزمان » ومعناه الطامعون الجشعون أو من
ساعت سمعتهم . و « غول سياه » أى الليلة المظلمة . و « غوله » بمعنى
« الغبى » . فهذه الكلمة العربية بمعانيها استخدمها الفرس على نحو
خاص وأضافوا إليها ما جعلها أوصافا تنطبق على أشخاص بعينهم وكل
تلك الأوصاف ذميمة مردولة .

وتذكر بعد ذلك السعلاة أو السعلاء وجمعها سعالي وسعليات ،
ويقال إنها أنثى الغول ، ولكن من المؤلفين القدامى ومنهم القزوينى
يقول إنها من المتشيطنة المغيرة للغول :

الا أننا نقول إنها أنثى الغول على المشهور ، إذا كان الغول ذكرا
وذكرها من قال :

وساخرة منى لولا أن عينها

رأت ما الأقيه من الهول حبت

أبيت وسعلاة وغول بقفرة

إذا الليل وارى الجن فيه أزت

(١) الجاحظ كتاب الحيوان ، ص ٤٨ ج ٦ (القاهرة ١٩٠٦) .

والشاعر هنا يبين فى كلام جامع اجتماع الجن والغول والسعالى فى الفلاة ، وهذا ما نعرف من أن الجن والغول والسعالى انما توجد فى الفياقى . فهذا من كلامه دليل على أن هذه المخلوقات العجيبة ، كانت تثير الرعب فيمن يدلج فى البيد والقفار أو يشير الى أن هذه الأرجاء مقر لها .

ونجد لها وصفا يجرى عليها صفات تجعلها مخلوقا عجيبا يؤذى الانسان . قيل انها أكثر ما تكون فى الغياض اذا ظفرت بانسان أرقصته ولعبت به كما تلعب الهرة بالفار .

وهذا من الدليل على أنها تعنف بالبشر لأنها ليست من البشر ، تغرسهم كما تغرس الضواري فرائسها ، ولكن مع فارق ، فالضواري تفترس لتأكل أما السعالى فتغرس لتشفى غيظها من البشر .

وقيل ان الذئب ربما يصطادها ليلا لياكلها ، فاذا أفترسها رفعت صوتها تقول أدركونى فان الذئب قد أكلنى ، وربما تنادى من يخلصنى ومعى مائة دينار ياخذها ، والقوم يعلمون أن هذا كلام السعلاة فلا ينجيها أحد من فتكة الذئاب .

وتستبطن من هذا أن الأسطورة العربية تابى : الا أن تجعل السلاة مخلوقا بين الحيوان والانسان ، ففيها من الحيوانية فتكها وبطشها ومن الانسانية رفعها صوتها بالكلام .

وهذا من الدليل على أن خيال العربى اذا تمثل هذا الوحش اسبغ عليه صفات انسانية لأنه جعله وحشا أو مخلوقا غريبا يتكلم والناس يكرهونه كل الكراهية ، فاذا سمعوا صوته مستغيثا لم يخفوا الى نجدته لأنهم يضمرون له كل الكراهية .

ويقال ان السعلاة أخبت الغيلان ، وقد اشتقوا من اسمها فعلا فقالوا استسعلت المرأة أى صارت سعلاة أى صارت صخابة سيئة الخلق بذئنة الكلام . قال الشاعر :

لقد رأيت عجبا مذ لمسا .. عجائزا مثل السعالى خمسا
ياكلن ما أصنع همسا همسا لا ترك الله لهبن ضرسا

فان يشتق اسم من السعلاة ، وأن يصدق العرب ما نسب اليها
من صفاتها ، من الدليل على أنهم كانوا على يقين من وجودها وعلم
بصفاتها .

كما تجاوزوا هذا فى مسخهم للخيال حقيقة فذكروا أن منهم من
تولد من السعلاة والانسان ، وبذلك يزعمون أن السعلاة أشبه ما يكون
بالانسان ، وان لم تكن منه فى شىء ، ولكن خيل الوهم شبه لهم هذا .

ومن طيور الأساطير ما يعرف بالهامة وهى طائر يقال له الصدى
أو تطلق الهامة على الأنثى والصدى على الذكر وفى معتقد العرب فى
الماضى السحيق أن من مات قتيلا منهم ولم يدرك بثأره خرجت من رأسه
الهامة وجعلت تقول اسقونى اسقونى ، وفى هذا يقول القائل :

يا عمرو الا تدع شتمى ومنقصتى

أضربك حتى تقول الهامة اسقونى

فهم يتوهمون هذا الطائر صادحا بالحض على أن يطالب أصحاب
القتيل بدم قاتله . وكأنما استبدت بهم الرغبة فى القصاص الى هذا الحد
الذى يزعمون معه أن القتل يرغب اليهم أن يثأروا له . وهذا ما يعرب
عن أنهم لا ينامون عن حق قتلهم عليهم .

كما أن الشاعر يستمد من هذه الأسطورة ما يؤكد به معنى كلامه
فهو يسخر ممن اساء اليه ويعرض بمذلة ومهانته على أهله لأنه يقول
انه سوف يقتله أما قومه فهم لا يخفون الى الثأر له لأنه اهون عليهم من
ذلك ولذلك يتثاقلون عن أخذ الثأر له من قاتله ، مما يدفع الهامة الى
أن تقول اسقونى .

وتذكر بعد الهامة نسور لقمان بن عاد الذى قيل عنه أنه كان محبا

للحياة يتمنى لو عاش أبدا فكان يلهج بالدعاء رجاء ان يمد له فى العمر
ومن قوله :

اللهم يارب البحار الخضر والأرض ذات النبت بعد القطر
أسألك عمرا فوق كل عمر

فسمع هاتفا يقول لقد اعطيت ما سألت ولا سبيل الى الخلود فاختر
ان شئت بقاء سبع بقرات من طيبات عفر فى جبل وعر لا يمساها قطر ،
وان شدت بقاء سبعة أنسر سحر ، كلما هلك نسرا اعقب نسرا ، فكان
اختياره بقاء النسور .

قيل انه اتفق للقمان ذات يوم ان كان ينقل خطاه فى جبل أبى
قبيس بمكة ، فسمع من يناديه وهو لا يراه بأم عينه « يا لقمان بن عاد
المغرور ببقاء النسور اطلع رأس ثبير ، ليس يعدو قدرك المقدور » فصعد
لقمان الجبل حتى بلغ قمته وهو جبل ثبير الشامخ ، فوجد وكرا لنسر
فيه بيضتان وقد تفلقتا عن فرخين ، وأخذ احدهما وعقد فى رجله رباطا
ليعرفه به ويميزه ، وسمى هذا الفراخ المصون ثم قال المصون الخالص
المكنون من بيت المصون ومخطور السنون وعبط العيون ، والباقي بعد
الحصون الى آخر الدهر الخؤون ، فما كان يغفل عن أطعمته حتى تم
طائرا مسخرا له يدعوه باسمه للماكل فيجيب ، وما زال على تلك الحال
حتى ادركه الكبر فعجز عن أن يطير ، وفيما كان لقمان يطعمه اللحم
ذات يوم غص النسر ببضعه لحما فهلك فجزع عليه لقمان أشد الجزع ،
وقال هذا بلاء .

ووقع ما وقع لهذا النسر لكل نسر مثله وهذه النسور هى عوض ،
وخلف ، ومغيب ، وميسره ، وأنسا ، الى أن جاء الدور على النسر
السابع واسمه لبد .

وقيل أن لبد بمعنى الدهر فلما حان أجل لقمان واستوفى أيام عمره
أقبل لبد ووقع على شجرة الرطب ودعاه لأطعمته من لحم ، وشاء لبد ان
يطير الا أنه ضعف عن الطيران وأقبل لقمان وقد دخل الروع قلبه وقال ،
انهض لبد أنت الأبد لا تقطع به الامد ولكن لبد ظل فى موضعه ونسل

ريشه فوق ذلك على لقمان وقعا شديدا فجعل لقمان يبكى نفسه ثم كان آخر العهد بلبد ، أما لقمان فحاول أن ينهض إلا أنه خر ميتا (١) ، ويقال طال الأبد على لبد وهو آخر نسور لقمان بظنه انه لبد فلا يموت (٢) .

وبذلك يكون لبد بأسطوريته تلك قد أصبح كناية في اللغة العربية ، ومثالا لضرورة الفناء بعد البقاء ، ولقد ذكره النابغة الذبياني في رائعته الماثورة فقال :

يا دار ميه بالعلياء فالسند
أقوت وطال عليها سالف الأمد
اضحت خلاء واضحى أهلها احتملوا
أخنى عليها الذي أخنى على لبد

ويقول شارح الديوان في تفسير هذا البيت ، لبد نسر كان للقمان ابن عاد وكان قيل له متعيش عمر سبعة أنسر والنسر فيما يزعمون عمره مائة عام فعمره عمرها وكان عمر كل نسر مائة عام غير لبد الذي عمره مائتي عام فكان يقال له لقد طال الأمد على لبد استطالة لعمر لقمان (٣) .

والنابغة الذبياني من شعراء الجاهلية المشاهير وقصيدته هذه من الماثورات وأشهر ما فيها هذا البيت الذي ذكر فيه ذكر النسر ولذلك لا نعجب اذا رأينا من شعراء الفرس من يذكر هذا النسر في شعره ، وذلك مردود الى شهره تلك القصيدة بجودتها والشاعر الفارسي يتلقى منها أسطورة هذا النسر على نحو بعينه فيقول :

(انما عمر دبابه وتمله عمرنا ، وله عمر عشرة أنسر املنا) (١)

(١) د. محمد عبد المعيد خان : الاساطير العربية قبل الاسلام ، ص ٢٥ ، القاهرة ١٩٢٧ .

(٢) الزمخشري : اساس البلاغة ، ص ٣٢٩ ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٢٢ .

(٣) النابغة الذبياني : ديوان النابغة الذبياني ، ص ٢٨ ، القاهرة ١٩١١ .

(٢) عمر چون عمر مورويسكس

عمر اميد عمر ده كركس

فشارح ديوان النابغة وهذا الشاعر يضيفان الى الأسطورة بعددين جديدين كما أن تلك الأسطورة بدخولها فى شعر عظيمين من شعراء العربية والفارسية مما جعل لها ذكرا يتردد لا عند من ينظرون فى الشعر الاسطورى الذى يميل بعضهم الى عدة مقاربا للشعر العامى بل كذلك عند أصحاب الفصاحة والابانة .

ومثل هذا المثال يضاف على الأسطورة العربية طابعا لها ويرفع من أهمية تتبعها ودرايتها .

والحية ليست مخلوقا أسطوريا عجيبا ولكن العرب يخلعون عليها صفة أسطورية لأنهم يزعمون أن الحية يسكنها شيطان شرير ، وبذلك ارتبطت الحية فى خيال العرب بالشيطان حتى اسموها الشيطان . وهم ينسبون اليها الاعاجيب فى شدة بطشها كأن يقال أنها تحرق كل ما مرت عليه ، ولا ينبت حول جحرها زرع ، واذا حاذى مسكنها طائر سقط ، ولا يمر بقربها حيوان الا هلك (١) .

وحقيق بالذكر اننا نلمح وجها للشبه بين تصوير الافعى أو الحية فى مخيلة العرب والفرس ، فالفرس يوحدون بين الافعى وبين اهرمن أو آله الشر والظلام ، فكانت هذه الافعى رمزا لذلك المخلوق الخبيث الشرير الذى خلقه آله الشر ليفسد فى الأرض وينال كل شئ بالأذى (٢) .

(١) الدهيرى : حياة الحيوان ، ص ٢٨٣ ج ١ (القاهرة) .

(٢) سناء انس الوجود : رمز الافعى فى التراث العربى ، ص ٨٢ (القاهرة)

١٩٨٤ (.

(الاسطورة)

الفصل الثالث

الأسطورة في الشعر والنثر الفني

فيما سبق لنا من قولنا ، تصدينا لذكر أساطير الجاهليين جهد المستطاع في مسعى منا لتبين خصائصها ، رغبة في تعرف معتقدات عرب الجاهلية ومنهج تفكيرهم أخذا من اخبارهم وأشعارهم .

وفي فصلنا هذا نذهب متلمسين أثرا لهذه الأساطير الجاهلية عند العرب بعد الاسلام وبذلك نكون قى تصورنا الأسطورة على امتداد تاريخ العرب وتطور حياتهم مع ، الربط بين النتيجة والمقدمة والانصات الى اصداء لها في تراث العرب بعد اذ أصبحت أحوالهم بعد الاسلام خلاف أحوالهم قبله .

وأدل ما نستجمعه في هذا الصدد ان العرب بعد الاسلام كانوا يعتقدون أن الجن يخاطبون الانس .

ومن الدليل على هذا ما قيل من ان الشاعر الأموي ذا الرمة حين قال :

ايا ظبييه الوعشاء بين جلاجل
وبين النقا هل أنت ام سالم
فعيناك عيناها وجيدك جيدها
ولونك لولا حمشة في القوائم

1. Nicholson : A Literary History of the Arabs, p. 459 (Cambridge, 1931).

(٢) سيرة عنترة : ج ٢ - ٥٥٢ .

اجابة جنى من حيث لا يشاهده قائلا :

أنت البذى شبهت ظبية قفره
لها ذنب فوقها أم سالم

وقرنان أما يعلقانك يتركاً
بجنبيك يا غيلان مثل المياسم

فكان الجنى كان يسمع انشاده شعره وهو يرد عليه مجرحاً منتقداً .

ويجرى هذا المجرى بالتمام ما قيل من أن نصيباً حين قال :

اهيم بدعد ما حييت فان امت
فياحزنى من ذا يهيم بها بعدى

رد عليه جنى كذلك قائلا :

اتحزن ان ارفاغ دعد تفرجت
وانت صدى بين الحفائر فى اللحد

فهذا الجنى يرد عليه فى كلام لا يخلو من فحش .

ولما قال جرير :

طرقتك مائدة القلوب وليس ذا
وقت الزيارة فارجعى بسلام

1. Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptians,
pp. 387, 389, London, 1978. .

اجابه جنى قلئلا :

لقد قال رأى ابن المراغه اذ سرى
اليه غزال فى خذور ظلام
فقال له من فبرط لؤم وذله
ايا طيف ذا المزادر بن بسلام

ولما قال الفرزدق :

هما دليانى من ثمانين قامه
كما انقض بار اقتم الريش كاسره

قال له جنى :

فلو كنت حرا يا فرزدق لم تبج
بمكنون مالاقيت والليل ساتره (١)

وبذلك يكون هذا الجنى نقاده بصيرا بالشعر يعقب على اشعار هؤلاء
الأمويين الفطاحل برأيه مبينا لهم موقع الاحسان والاساءة .

وعليه ، فنحن ندرك من ذلك كله أن من الجن من كانوا شعراء
لا يقع منهم موقع الاعجاب ما يقول أشعر المشاهير ، فهم
يعارضونهم ويصرحون بأن لهم مأخذ عليهم كما أن من الجن خبيث اللسان
لا يكف لسانه عن قول الخنا وهو من رد على جرير . وهذا مذكرنا بأن
الجن على مراتب ، يتفاوتون فى الفضل ومنهم الأخيار والأشرار .

وفى هذا كله نظر لان من أورد هذه الأمثلة من الشعر هو المرزبانى
الذى قيل عنه أنه كان حسن الثبوت فيما يجمعه وقيل فى زمانه أنه أحسن

(١) المرزبانى : الموشح ص ١٦٩ القاهرة ١٣٤٣ هـ .

تصنيفا من الجاحظ على حد قول القفطى . وان دل هذا على شيء فهو من الدليل على أن المرزبانى موقن بصحة ما يورد من أخبار وليس فى كلامه موضع لغير جانب لغير الجد وعليه فلنا أن نقول ان المرزبانى كان يقطع بوجود جن يقولون الشعر وينتقدون الشعراء . وهذا من الدليل أن أساطير الجن ظلت ماثلة فى أذهان العرب حتى العلماء منهم فكان حديثهم عنهم كلاما لا موضع فيه للتجريح وليس حديث خرافة كما نعه فى يومنا هذا .

ويشبه هذا تمام الشبه ما قيل فى وصف مجلس من مجالس أهل العلم والأدب إلا أن هؤلاء كانوا من الجن لا من البشر وتذاكر الحاضرون أشعار للفحول ووضعوها على محك النقد وكانت الأشعار منسوبة الى أبى نواس والنابغة وأبى تمام وغيرهم وكان من رأى جنى من النقاد أن الشعراء قصرُوا عن قول النابغة :

إذا ما غزو بالجيش حلق فوقهم
عصائب طير تهتدى بعائب
جوانح قد أيقن أن قبيله
إذا التقى الجمعان أول غالب

فكانه جعل الطير يعلم الغالب من المغلوب والطير قد تتبع الجند القتلى ولكنها لا تعلم الغالب من المغلوب (١) .

وهذا صريح الدلالة على أن أهل العلم من العرب كانوا يروون كلاما يعتد به فى نقد الشعر عن الجن . وهنا لا نملك إلا تأكيد قولنا بأن ما نعه اليوم أساطير كان عندهم حقائق بل وحقائق تصح فى الفهم وليس عليها من الشك ظلال .

(١) د . أحمد شمس الدين الحجاجى : الاسطورة فى الالب العربى ص ١٠٢ .

وما دمنّا في ذكر المسخ فلنا أن نانس بكلام بعض المفسرين فيه
لنتبين الباعث الذي بعث صاحب هذه القصيدة على ذكره .

جاء في تفسير ابن كثير لقوله تعالى في سورة البقرة « فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين » . إن ابن أبي حاتم قال إن معنى هذا أن قلوبهم
قد مسخت ولم يمسخوا قردة وإنما هذا مثل ضربه الله تعالى بقوله : « كمثل
الحمار يحمل أسفارا » وقيل إن الله جعل منهم القردة والخنازير فزعموا
إن شباب القوم صاروا قردة وأن المشيخة صاروا خنازير . وقال شيبان
النحوي عن قتادة صار القوم قردة لها الأذناب بعد ما كانوا
رجالا ونساء . وقال ابن عباس فمسخهم الله قردة بعصيانهم وقال أبو جعفر
معناه كونوا أذلة (١) . صاغرين .

ويترتب على ذلك في الفهم أن المسخ كان في سالف الدهر وأنه كان
بسبب من غضب الله على العاصين الأثمين . ولكن موضع الأسطورة أن
هذا المسخ وقع بعد الاسلام وأن صاحب القصيدة إنما أراد لمن يعيبهم ويشدد
النكير عليهم أنهم مسخوا حيوانات بما اجترحوا من ذنوب وأن الله أذلهم
ومسخهم .

وفي الشعر العربي قصيدة تقع في واحد وأربعين بيتا تنسب الى
شاعر يسمى الحكم بن عمرو البهراني . وهو شاعر ضاعت أخباره من
أسف فلا نعرف عنها الا أقل القليل ولكن يعنينا أنه ذكر في قصيدته تلك
الجن على نحو مستطرف لا نعرف له مثيلا .

قيل إن قومه نفوه من البادية وكان ضريرا ولكنه أهل علم يتصدر
للفتيا . ويعرف عنه أنه كان ساخطا على الحياة يعيش في فاقة وخصاصة
مما جعله متطيرا متكرها للدنيا ومن فيها لقد تحدث عن الماكسين في
عصره وشدد عليهم النكير على أنهم قوم يأكلون السحت فسخر منهم
وتهكم وقال إن الله مسخهم ضبعا وذئبا . وفي حديثه عن نفسه يقول
إنه تزوج الغول على أن الغول من الجن : فقال :

(١) تفسير ابن كثير ص ١٩٣ ج ١ (القاهرة ١٣٤٣ هـ)

وتزوجت في الشيبية غولا كغزال وصدقتي زق خمر

وهو يجعل زوجته الغول امرأة من عالم الجن ، ويقول عن نساء عالم الجن انهن غر زهر ليست لهن صفة العفاريت الذين يسترقون السمع كما يقول ان هذه الغول تاكل طعاما خاصا فهي تفطر بروت الحمار ثم يقول انه قتلها . ويقول انه عاش مع الجن ، عالمهم مغترب عن عالم الانس . والبهراني يصف حياته مع الجن على ما وقر في نفوس اهل زمانه من امكان معايشة الجن ومعاشرتهم فقال انه يركب دوابهم ومطيته ظبي يمسي في الليل جنيا (١) .

ووددنا لو اطلعنا على هذه القصيدة بتمامها الا اننا لم نحقق من ذلك مضمون القصيدة وما ترشد اليه .

ونتخطى عصورا تعاقبت وقرونا خلت لنبلغ عصرنا الحاضر وننظر في شعر شوقي لنجده يتحدث عن الجن في قصيدتين له الاولى بعنوان الطيارون الفرنسيون والثانية بعنوان تكريم حسنين بك بمناسبة طيرانه وهي في الجزء الثاني من الشوقيات يقول شوقي :

قم (سليمان) بساط الريح قاما
ملك القوم من الجو زماما
حين ضاق البر والبحر بهم
اسرجوا الريح وساموها اللجاما
(عين شمس) قام فيها مارد
من عفاريتك يدعى (لتهاما)
يملا الجو عزيفا كلما
ضرب الريح بسوط والغماما

(١) أحمد شمس الدين الحجاجي الاسطورة في الادب العربي ص ١١٤ - ١٢٩

(القاهرة ١٩٨٢) .

فشوقي يشبه الطائرة أو راكبها بمارد من المربة يملأ الجو عزيفا
والعزيف صوت الجن كما ينسب اليه من الخوارق أنه يضرب الريح والغمام
بالسوط . فهو يورد ما يقال عن الجن من أنهم يقومون بعمل فوق طاقة
البشر . ولم يجد مشبها به أفضل منهم حين أراد أن يعرب عن فرط اعجابه
بالطيارين الفرنسيين وتعجبه منهم فكانه بذلك استمد كلامه من
أساطير الجن .

أما القصيدة الثانية فهو متأثر فيها بما قال في القصيدة الأولى
وما ذاك الا لأن القصيدتين في موضوع واحد فهو القائل :

جن على حرم السماء أغاروا	أم فتية ركبوا الجناح فطاروا
من كل أهوج في الهواء عنانه	هوج الرياح وسرجه الأعصار
يبغى حجاب الشمس يطلب عندها	عزا تحمله الجدود وساروا

فشوقي يشبه حسنين بك وهو أول طيار مصرى يكرم بأنه جنى يطير
ويقوم من الأعمال بما لا عين رأت ولا أذن سمعت فهذا الجنى يكبح جماح
الريح التي أسلست له من قيادها كما أنه بلغ من نجدته أن يتخذ من
الأعصار وهو الريح التي تدور وتدور سرجا يثبت عليه راكبا كما أنه
لمدوحه يمضى في طيرانه حتى الى حجاب الشمس ليطلب عندها منزلته
العالية . وهذا كله صفات الجن وليس من صفات البشر .

فكان أساطير الجن وما تضمنته من خوارقهم مستوعبة في
ذاكرة شوقي وهو يقول ما قال . وفي مسرحيته مصرع كليوبترا :

يقولون أنوبيس	ولوع بأفاعيه
ومشغوف بثعبان	من الجن يربيه
وفيه نأديه خيات	من الجن تناديه

وبهذا يذكرنا شوقي بما مر بنا من أن الجن يبدون في صور
مختلفة للحيوان وأخصها الحيات .

وفى ديوان النقاد أبيات جياذ يعرب فيها عما تملكه من ذهش عند مشاهدته للخيالة أى السينما ، ويبين كيف أن الحيرة جعلت تتقاذفه بين الشك واليقين والخيال والواقع فقال :

بريك ماذا ستأترك الطلسم
الأشباح جن تلك تظهر للانس
إذا لم تكن جناً فمالي رأيها
تفر فرار الجن من طلعة الشمس

فالشاعر يشير الى اسطورة الجن التى يستفاد منها أن من الجن من لا يظهرون للانس الا فى الدجى ، ويريد بذلك تعبيراً عن تعجبه مما وقعت عليه عينه وسرعان ما أهتدى خياله الى المتعارف من هذه الاسطورة .

وحسبنا هذا من تتبع لأساطير الجن فى الشعر العربى القديم والمعاصر لنخرج على أسطورة أخرى عن ماء الحياة جاءت فى قصيدة بعنوان خلود لحسين مجيب المصرى فى ديوانه همسه ونسمه .

لقد وردت أسطورة نبع الحياة فى روايات شتى نذكر منها أن الاسكندر طوف فى بلاد تسمى بلاد الظلمات وفيها بصر ينبع فجلس عنده ليجد راحة من تعب ثم استدعى طاهيه وأمره بأعداد طعام له فاخذ الطاهى سمكة وغسلها فى ماء النبع فدب دبب الحياة فى السمكة وطفرت من يد الطاهى لتعود الى النبع فأيقن الطاهى أن هذا النبع هو نبع الخلود . فشرب منه الطاهى وكنتم ذلك عن الاسكندر . ثم مض الاسكندر ومن معه لطيتهم وتابعوا سفرتهم ثم توقف السفر للراحة وطلب الاسكندر الى من معه أن يقص كل منهم قصة . فقص الطاهى ما وقع له مع السمكة فاخذ الاسكندر شديد الغضب لأن النبع أصبح منه بعيدا بعيدا وهم بقتل الطاهى الا أن السيف نبا عن عنق الطاهى لأنه اكتسب الخلود . فأمر بطرحه فى الماء الا أنه لم يغرق فأمر بأن يعلق حجر فى عنقه

ويطرح فى الماء الا أن الطاهى استقر فى القاع وهو حى ، وكتب للطاهى
أن يعيش أبدا فى قاع النبع (١) .

وتروى هذه الأسطورة على نحو آخر فيقال أن نبع الحياة أو ماء
الحياة مما تردد ذكره كثيرا فى القديم من شعر الفرس والترك وتتضمن
رموزا صوفية . وقد جاء فى القصص أنه فى أرض تسمى دار الظلمات
يحيط بها بحر الظلمات ومن شرب منه قطرة طال عمره الى الأبد . قيل
وسمع به الاسكندر فمضى اليه ومعه الخضر ليدله عليه . وبعد سفر
طويل رأى الخضر فى الظلمة خيطا براقا من ماء الحياة فنهل منه نهلة ،
ثم شاء أن يشرب ثانية فما وجد للماء من أثر ، والتفت الى الخضر
فما رآه (١) .

لقد أخذ شعراء التصوف من الفرس والترك والهند من هذه
الأسطورة رمزا الى ما ينبغى للمسالك أى الصوفى فى أول عهده بالتصوف
والصوفى مطلقا ما تنعقد عليه النية من ضرورة أخذ النفس بالرياضات
والمجاهدات وتحمل الشدة والمشقة فى سبيل بلوغ العلم اللدنى أو المعرفة
الصوفية وقد قال من شرح نبع الحياة فى معجم المصطلحات الصوفية
أنه نبع وأساس المعرفة وهى معرفة الحق (٢) .

غير أن شعراء التصوف اكتفوا بالإشارة الى تلك أسطورة ولم
يتعرضوا لذكرها تفصيلا .

وحسين مجيب المصرى الذى طال اطلاعه على شعر الفرس والترك
سته وخمسين عاما متوقع من مثله أن يتأثر بما قرأ وأن يعبر عنه فى
رمزية خاصة به فهو فى منظومته هذه يتحدث عن الخلود ويفضى منه
الى أن الانسان مجبول على حب البقاء ، وكأنما يعمل اليه أنه سوف
يعيش أبدا وأن الغناء عارض فى حياته وليس نهاية بدايتها حياته، والمصرى

(١) د. نبيلة إبراهيم : أشكال التعبير فى الأدب الشعبى ص ٧٥ ، ٧٦
القاهرة ١٩٨١ .

(١) د. حسين مجيب المصرى : خمسة ونسمة - ص ١٤٦ - القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) د. سجادی : فرهنگ لغات واصطلاحات وتعابير عرفانى ص ١٦٣ .

طهران ١٣٥٣ .

شاعر مجزون منطو على نفسه فهو متطير أبدا يتغنى باليسام والألم
ليصدق فعى الاعراب عن قرارة نفسه كما يصدق فى الاخبار عما نزل به
من شدائد وأعتوره من محن وناله من كيد الكائدين والحاسدين . انه
شاعر القلب بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى وشعره فى العربية
والفارسية والتركية والفرنسية مرآة صادقة ونبرة ناطقة وان غشى شعره
برمزية تنم عن الحقيقة كما ينم النقاب الرقيق عما يستر من ملاحظة
جبين كأنما أشرب من الملاحظة فوب اللالىء .

والشاعر يربط فى وثاقه واحكام بين ما يمكن ان يعد من قصة
الاسكندر رمزا وبين الرمز الى ملابسات حياته والتخاص من شأنه فيقول
ان الاسكندر ركب الأهوال والمعاطب فى سفرته الى نبع الحياة ، وكان
أمله أكذب من سراب كما ان الخضر الذى كان له رفيقا ودليلا غاب عنه
فى غمضة عين ، وما امتد العمر بالاسكندر طويلا الا أنه رقم اسمه على جبين
الدهر بعد مماته وكان له خلود الذكرى ، أما المصرى فكذ وجد ولقى مالمقى
من نصب ولم يحقق من ذلك املا ، وتنكر له الخلان وتخونوا عهده
وأصدوا الأبواب فى وجهه وتمنوا له حتى الموت الزؤام لينفردوا دونه
بعلو المكانة وبعد الصيت ، وجرموه ما هو له وحده دون من سواه ، ولكن
كان مأموله أن يعرف فضله فى مقبل الأيام ، وهذا هو الخلد . ولكن
الشاعر لم يتحدث عن نفسه فى قصيدته تلك التى تقع فى ستين بيتا وانما
كان حسبه ان يسرد خبر الاسكندر مع نبع الحياة وذكر ذلك كله فى
شاعرية رقراقه .

نبع الحياة يموج فى ظلماته
كالقلب وهو يحسن فى خفقاته
جيد ترقى تشرق تيسه ماء لجينه
والشعر ملتف على لفتاته
رؤيا تراءت فى الخيال لحالم
ليعيدها بالشوق بعد سباته
لقيا تبدت كالمحال لواهم
لينالها كالطيف فى خطراته

هذه طائفة من الأبيات التي استهل بها المصرى قصيدته وفيها
يتخيل نبع الحياة ويعرضه فى صور تعاقبت على خياله .

وبعد ذلك يأخذ فى ذكر ما كان من رغبة الاسكندر فى ركوب البحر
الى هذا النبع .

وبذلك يساير تلك الاسطورة :

القائد المغوار عبأ عزمه
وكأنه يختال فى حملاته

ومنأه تدفعه ليسبق سهمه
والكون كاد يفيض من نشواته

الكأس سورتها دماء جبينه
والشمس لمحتها سنا بسماته

الغمم مزق عن حسام يمينه
والرعد انطق فى صدى نبراته

ومضى لينهل نهلة من مائه
فيها الأمان من اقتراب مماته

فالمصرى هنا يخرج بعض الخروج عن أصل الاسطورة لأن الاسطورة
تقول ان الاسكندر مع الخضر والبحر يموج بهما والمهالك من حولهما
الا أنه تصور الاسكندر فى جبروته كأنما يخرج ليمحق عدوا ولا غرو فهو
ذلك المحارب المقدام الذى يلاعب الأسنة ولا يقر له فى غمد حسام . وبذلك
يكون الشاعر قد زاد فى الاسطورة من بنات خياله . وجعل يتخيل
الاسكندر فى حملته ويقول انه اتخذ من نور النهار فرسا يمتطيه ومن
سواد الليل فرسا اخر يركبه بعد ان أجهد فرسه الأبيض فى الركض ،
كما حمل الغمامة زاده وامرها بان تظله . وبذلك رسم الاسكندر فى تلك
السورة للمحارب خواض الغمرات ثم ذكر كيف ان الخضر كان رفيقه
فى رحلته التى جعلها أشبه شئ بغزوته ثم يصف هول الطريق :

جأازا قفاراً من لهاب محرق
تشوى جهنم فى لظى لفحاته
ركبا بحاراً من عباب مغرق
سقطت نجوم الليل عن صهواته

وعلى هذا النحو يصف تلك السفرة مع رفيقه فى السفر وجعل
يفعمها بكل مظاهر الوحشة ويحيطها بالاهوال فى القفار والبحار ثم ذكر
أنهما بلغا نبع الحياة بعد أن تهددهما الموت فى سبيل بلوغه . وذكر
عاقبة امرهما وكيف ذهب الامل هباء ثم خلص من ذلك الى ما يعد
تعقيباً على تلك الأسطورة أو شرحاً لمغزاها أو تفهما لرمزيتها فقال :

عجبا لمن كره الفناء لدهره
واراد من جهل- خلود حياته
وأحب موصول البقاء لعمره
ليحقق الاوهام من رغباته
فى موته قوت الحياة لغيره
فالزرع ينبت من تراب رفاته
وصيرى هم قبد- يمر بقبره
ليصوغ من ذاك الثرى كاساته
ويديع نظم قد يجود بشعره
ليكون هذا الشعر عن آياته
ماذا يؤمل- فى الحياة بنسره
فسقاه ذوب النور من عبراته
أما الطعام فكان لب فؤاده
واستبدل الاضلاع من كنباته

أيضل هذا الدهر وفق مراده
أيستوب ريب الدهر عن نكباته

فالمصري هنا يضمن كلامه اسطورة لقمان ونسوره لأنه يشير الى
نسر لقمان واسمه « لبد » وكيف كان لقمان يتعهد بفضله رعايته الا أنه
عجز عن ان يدفع عنه الفناء وبذلك يقرن بين اسطورتين لأنه يخرج منهما
بمفهوم واحد .

انه عمد الى هاتين الاسطورتين فوجد فيهما ما يفيد معنى الفناء
والبقاء وان دوام البقاء وهم وحلم وخيال ومحال .

وفي الابيات الاواخر يقول في الموت :

غرق المفكر في الحمام بفكره	ليعود من عجز بطول شكاته
جهل المطالب بالخلود لعمره	والان يصحو من كرى نزواته
وستضحك الايام اخر دهره	من عبسة للقبر في ظلماته

فالشاعر في آخر ما ذكر عن اسطورة ماء الحياة مع الاشارة الى
اسطورة نسر لقمان يبدو متفكرا في الموت ويتدبره حقيقة لا سبيل الى ادراك
كنها وبذلك يكون قد جعل اسطورة نبع الحياة صورة جديدة في الشعر
العربي . ليس للشاعر نزعة صوفية كشعراء الفارسية والتركية والاردية
الذين رمزوا بنبع الحياة الى العلم اللادنى فهذا شاعر فارسي هو حافظ
الشيرازي من اهل القرن السابع الهجري يقول :

(قولوا ايها الاحباء ، من يصبح رفيقا لمن عدموا الرفقاء ، وخليلا
للغرياء . لعل الخضر المباركة قدمه ينقل خطوته ، وباليمن همته ، فصل
من هذا الطريق الى نهايته) (١)

(١) كه خواهد شد بگوئيد اي حبيبان

رفيقي بيكمسان يار غريبان

مگر خضر مباركه پي تر آيد

زيمن همتش اين ره سر آيد

وقالت الشاعرة التركية مهرى خاتون فى القرن الخامس عشر تخبر
عن رؤيا رأت فيها حبيبها واسمه اسكندر .

(ان مهرى بلغت ماء الحياة وهى حية الى يوم الحشر . فلقد
شاهدت فى ظلمة الليل الاسكندر) (١) .

وهنا موضع الموازنة بين تناول هؤلاء الشعراء الثلاثة لهذه الاسطورة
فالمصرى يعرض تلك الاسطورة فى قصيدة من ستين بيتا .

ولا ينسى ولا يكاد شيئاً من وقائعها ، لأنه يضمنها كوامن ما تموج
به نفسه من سخط على حياته وعلى من رنقوا عليه صفو العيش . ثم
يفضى به القول تفكره فى مشكلة البقاء والفناء ، وفى تطيره واكتئابه
يتهمك بمن يريد ان يعيش أبداً ، كما أنه يرى له حياة أخرى طويلة بعد
مماته فيما خلف للأجيال من تراثه العلمى والأدبى ، وهذا هو الخلد
بحق عنده .

أما حافظ الشيرازى الشاعر الفارسى ، فاكتفى بالإشارة الى نبع
الحياة على انه هو المعرفة الصوفية وبذلك يتلو شعراء الفرس والترك
من المتصوفة ولكن مهرى خاتون الشاعرة التركية ، فتخيلت الخلود لأنها
رأت حبيبها الاسكندر فى رؤياها ، واستمدت ذلك من فحوى الاسطورة
وقالت أنها لن تموت ، وهذا منها ابداع فنى وخيال شعرى .

ولقد غلبت بفرط صبايتها على التصوف والتكتم فذكرت اسم من خفق
له قلبها وهو سمى صاحب الاسطورة .

فالمصرى شاء أن يفسر الحقيقة بالمجاز أى أنه شاء ان يعرف بواقع
امره ولكن بالإشارة إليه من طرف خفى . وحافظ الشيرازى تقليدى فى
جعله نبع الحياة مرادفا للمعرفة الصوفية ومهرى خاتون تستمد من
الأسطورة ما تعبر به فى الخيال عن عشقها الذى كانت نهايته خاسره .

(١) ایردی چون آب حیاتہ مهری اولز حشرہ دک

گوردی چون ظلمت شببندہ اول عیان اسکندری

وجملة القول أن هؤلاء الشعراء الثلاثة طرحوا من تجربتهم ظلالا على هذه الاسطورة فزادوها جمالا وروعة ودخلوا بها على الشعر العربى والفارسى والتركى بحيث اضحى لها أجمل وقع فى النفوس ومساغ فى الأذواق المرفهة .

والحديث بعد ذلك عن ابن شهيد الأندلسى المتوفى عام ٤٢٦ هـ ، صاحب رسالة بعنوان التوابع والزوابع .

التي ورد فيها ذكر الجن . وهو شاعر مجيد وكاتب بليغ ، والعيش فى عرفه حسن وخمر وأدب والحياة عنده وجه صبيح وكأس مترعة أو رسالة بديعة أو قصيدة أنيقة (١) ويعنينا منه أنه كان يعارض معاصريه برسائل يتأنق فى كتابتها ، وكان له مع كتاب عصره وشعرائهم مساجلات ومناظرات مما يدل على اتساع باعه وعلو كعبه ، وإن كان مع ذلك فى عداد الشعراء الفطاحل ، وله رسالة بعنوان التوابع والزوابع ذكر فيها أنه كتب رسائل وقرأها على شعراء الجن مثل رسالة بعنوان البرد والنار والخطب ورسالة فى الحلواء وما قال فى نعت الماء والثعلب والبرغوث . وهى رسائل تدل على قدرته على الانشاء ، ويذكر أن الشعراء من الجن الذين عرض عليهم تلك الرسائل واستجادوها كانوا من أقطار مختلفة وأنهم صاحبوا فطاحل الشعراء فى الحجاز والعراق والشام .

ذكر فى رسالة التوابع والزوابع أنه قابل بأرض الجن صاحب بديع الزمان وجرت بينهما مصاولة وكانت الغلبة فيها له عليه وذكر أنه قدم وصفا لجارية فأعجبوا به كل الاعجاب وعرفوا فيه كاتباً لا يشق له غبار .

أما رسالته عن النار والخطب اشتداد البسرد على أهل الاندلس وأسلوب هذه الرسالة مثقل بالصنعة .

ورسالة التوابع والزوابع فيها ذكر نقاد الجن وحيوان الجن وهذا الكاتب ينقد مشاهير الكتاب من القدماء والمعاصرين على لسان الجن .

(١) د . زكى مبارك : النثر الفنى ، ص ٢٠٣ ، القاهرة ١٩٣٤ م .
(الاسطورة)

وقال ابن شهيد أنه التقى بحيوان الجن ، فوجد بغلة تحاور حمير الجن وأماطت عنها لثامها فاذا هى بغلة صاحبه أبى عيسى .

فسأله البغلة عما فعل الأحبه بعدها وهل هم على العهد . وكان هذا السؤال دليلا على سخرية من مدينة قرطبة وأهلها .

(شب الغلمان ، وساح الفتیان . وتنكرت الخلان ، ومن اخوانك من بلغ الامارة وانتهى الى الوزارة) (١) .

فأبن شهيد هذا شاعر كاتب له شخصية أدبية متميزة الملامح يعنينا منها أنه ذكر الجن بكل ما ذكر عنهم اسلافه من العلماء والأدباء من صفات لهم أى أن منهم شعراء ونقاد ومن تنعقد المودة بينهم وبين الانس وأنهم يبدون فى صور الحيوان ولكنه فى رسالته هذه يورد ذكرهم على نحو يؤخذ منه أنه انما اراد أن يضيف على كلامه جودة وطرافة وقد كان له ما شاء لأن ما ذكره من أسطاييرهم بعبارته الجيدة وسبكه المتين جعل لهم موقعا فى الأدب العربى .

ونحن لا ندرى ما اذا كان ابن شهيد قال ما قال عنهم حاملا اياه على محمل الجد ولكنه لا يبدو محدثا من يتلقون عنه بشيء لا ألف لهم به وخاصة أنه قال ما قال فى معرض نقده لكتاب وشعراء بن معاصريه والقدماء وربما كان غرضه أن يسوق كلامه مساقا أوقع فى النفس لخروجه عن مجرى المعتاد أو أنه اراد له توكيدا عندما نسبه الى الجن .

لقد عرفنا من سيرة ابن شهيد أنه كان شديد الميل الى المصاولة والمنافرة فليس بمستبعد أن يكون قد استخدم الجن ملتصقا منهم عونا مستمدا منهم قوة فى الجدل . هذا ما نقلب فيه وجوه النظر ازاء صنيع ابن شهيد فى تلك الرسالة وهى بقطع النظر عن جودتها وقيمتها البلاغية لا شك مستطرفة مستظرفة .

(٢) د . أحمد شمس الدين الحجاج : الاسطورة فى الادب العربى ، ص ٦٥ ،

القاهرة ١٩٨٢ م .

ويذكر نهاية ، أن عنوان هذه الرسالة يدل على محتواها فابن منظور يقول أن التابعة للرئى من الجن الحقوه الهاء للمبالغة أو لتثنيح الأمر أو على ارادة الداهية . والتابعة جنية تتبع انسان ، وفى الحديث أول خبر قدم المدينة يعنى من هجرة النبى صلى الله عليه وسلم ، امرأة كان لها تابع من الجن ، والتابع هنا ، جنى يتبع المرأة يحبها ، والتابعة جنية تتبع الرجل تحبه ، وقولهم معه تابعة أى من الجن .

ويقول الفيروزابادى صاحب القاموس المحيط ، الزوبعة اسم شيطان أو رئيس للجن ومنه سمت الأعصار زوبعة وأم زوبعة وأبا زوبعة يقال فيه شيطان مارد .

وكفى بهذا من دليل على ان ابن شهيد انما جعل محورية كلامه على ما يعتقده ويعتقده القوم فى أساطير الجن ، ، ويؤيد ما نذهب اليه من رسوخ العقيدة فى أساطيرهم ما أوردنا من معان معجمية لما اختار ابن شهيد من عنوان لرسالته .

الفصل الرابع

أسطورة البطل

من حيث ان البطل فرد منفرد عمن سواه بما يجرى عليه من صفات وما ينسب اليه من منجزات ، كان من حقه على قومه أن يعظموا قدره ويرفعوا ذكره ، واذا ما تعاقبت العصور ، قد يخرج البطل من نطاق التاريخ وواقعه الذى قلما يحتمل الشك الى ما يدور على السنة العوام من أقاصيص العظماء فى سالف الدهر ، وبذلك تتغير وتتطور اخبار هذا البطل بتعاقب الأجيال كما أن ما للعوام من ميل فطرى الى تصديق المحال والأخذ بما هو من قبيل الخيال ، لا مناص من أن يضع هذا البطل فى الاسطورة الشعبية ، وتقوم على ذلك الشواهد وتقوى البراهين .

ونسوق لذلك مثلا «سيف بن ذى يزن» كبطل له مكانته فى الاسطورة العربية لأنه جسم النضال فى سبيل الحرية ، وأبان عن عقد العزم على تحرير الأرض العربية من أعداء العرب . وقد ناضل وصابول ملك الحبشة . ولكن ليس يخفى أن الشعب المصرى بالغ كل المبالغة فى تمجيد هذا البطل فجعل له فرسانا وولدانا وأعوانا من الجن ، وتمادى الشعب فى خياله فزعم أن زواج ابن ذى يزن من زوجته الأولى أدى الى هلاك الأحباش وأشياهم (١) .

وما يلتفت اليه للتعقيب عليه ، قول بعضهم ان حكايات الجن يبدو فيها بقصد خاص للبطل وهو بلوغ غاية خاصة ، وهذه الغاية تتردد كثيرا فى القصة ولذلك لم ير الفولكلوريون فى حكايات الجن أكثر من كونها حكايات منسقة وضعت لغرض التسلية وترجية الفراغ وان قل فيها ما يشوق ويروق ولا وجود لغرض معنوى مجرد للبطل بل هو محسوس ملموس .

(١) د . عبد الحميد يونس الحكاية الشعبية ص ٦١ القاهرة ١٩٨٥ م .

وهذا رأى حكم لا يصح إطلاقه على عمومهم فان أصحاب القصص الشعبي ولا نعرف كثرتهم الكاثرة ، انما يقرنون بين البطل والجن على أن الجن بما عرف عنهم من بالغ حذقهم ، وعجيب قدراتهم على انجاز المعجزات التى فوق طاقة البشر يظاهرون ويعينون الأبطال ، فهمهم الأول هو البطل لا الجنى الذى هو على الأغلب فى عونه . وقد درج أصحاب القصص على هذا منذ طويل زمان متأثرين بما وقر فى النفوس من أخبار الجن وأعاجيبهم موقنين بما للجن من قدرة على نصره أبطال قصصهم ، فكان القول بأنهم يوردون أخبار الجن لمجرد التشويق أو اصفاء طابع التسلية على القصة قول مخالف للصواب ، وبذا يكون الجنى أصيل فى قصة البطل وليس بد خيل ، ووجوده الى جانب البطل هو الذى يحرك همة البطل لقيامه بالمغامرات ويدفعه دفعا الى خوض الغمرات ، ويأطالما ركب هذا البطل الأهوال وحفت به المعاطب فى سبيله الى لقاء أميرة خفق لها قلبه بعد أن رآها فى رؤياه أو حبيبة ثارت حميته لاستنقاذها من خاطفها .

والقصص البطولية العربية التى نعتها أسطورية يرجع معظمها الى أواخر العصر العباسى الثالث وهو مجهولة المؤلفين كما أنها ضعيفة اللغة وفى أسلوبها ركة ، وانما دونت ارضاء لسواد الناس لا ارضاء لخواصهم كما أنها تتجافى عن الدقة والصحة فى سرد الحوادث والوقائع . وهى تدور فى الأغلب حول بطل أو أبطال من الصناديد المشاهير كما أنها تتعرض لوصف أيام العرب وذكر المشهور من وقائعهم التاريخية وهى تعنى بتمجيد البطولة والتغنى بذكر الوقائع (١) .

ولسياق الكلام أن يمتد بنا الى أساطير الفرس لنجد من الجن من يؤازر ويناصر الملوك فى حروبهم ببطولة ندر لها المثال قيل ان الملك كيكافوس لما عقد رأمين العزم على غزو اقليم مازندران استعان عليه ملك مازندران بحليف له من الجن يسمى (سييدوديو) أى الشيطان الأبيض

(٢) الكسندر كراب : حكايات الجن . مجلة التراث الشعبى العدد الثانى - السنة الاولى : ص ٩٨٨ (بغداد ١٩٦٤ م) .
(١) موسى سليمان : الالب القصصى عند العرب ص ٨١ - ٨٢ (بيروت ١٩٥٦ م) .

وهو ملك الجن فشد على الايرانيين بعدته وعتاده ورجاله وخيوله فبدد شملهم وأذهب ريحهم .

كما استعان الملك أفراسياب فى احدى غزواته بجنى ، الا أن البطل الايرانى رستم صارع هذا الجنى فصرعه (٢) .

وهذا من الدليل القاطع على أن من الجن من كانوا يخفون لنصرة الأبطال فى حروبهم والأمثلة لذلك لا تحصى كثرة وهذا ما نستبين منه الى أى حد بعيد كان البطل الأسطورى موصول الصلة بالجن وأن الجن كان يعديه على عدوه . فى الأعم الأغلب ، الا أنه كما مر بنا قد تلحق به الهزيمة مما يجديه مشبها للانس فى الأحياء أو أن الأسطورة عندما شاعت أن تبالغ كل المبالغة فى وصف البطل رستم بأنه قوى غلاب جعلته يصرع جنيا وتلك غاية الغايات فى الإشارة الى شدة بأسه التى تجاوزت كل حد .

وبعد ذكر صلة البطل الأسطورى بالجن عند العرب والفرس يفض بنا القول الى ما يشبه هذا فى أدب الهند وسوف نتبين ذلك فى قصص الأدب الأردى على التحديد ، فأدب الأردية يعد بحق امتدادا لأدب الفارسية لأنه متأثر به الى أبعد مدى . ففى هذا الأدب القصصى الشعبى والفصيح نجد ذكرا للجن والشياطين الى جانب أبطال القصة ، وبذلك تتجلى هذه الظاهرة بالوضوح الأتم .

وفى عود الى سيف بن ذى يزن نراه فى حروبه يظهر الأعاجيب فهو يقهر الجن ويبطل سحر السحرة (١) .

أما عند الترك فلا عهد لنا بمعين من الجن للبطل الاسطورى كما هو الشأن فى أساطير العرب والفرس والهند بل هذا البطل يستمد قوة غيبية

(٢) د. أمين عبد المجيد بدوى (القصة فى الادب الفارسي - ص ٢١٧) القاهرة
سنة ١٩٦٤) .

من شيء سحرى أو مخلوق خيالى أو شخص من أهل التقوى ، فأبطال الحكايات الخرافية عند الترك معظمهم لا يتميزون بقدرة ولا قوة فوق قدرة البشر ولكنهم ينجذون الخوارق بمصباح سحرى يصلون عليه أو خيط من الشعر أو بعون يبذله لهم ولى من الاولياء (١) .

وهذا البطل يعبر فى سيرته عن شعور أهل مصر نحو الحبشة ويقيم الدليل على أن أهل مصر جاهدوا الحبشة بسيف هذا البطل ، وهو يخرج من بطولته العربية التى لها سند من التاريخ الى بطولته المصرية الشعبية التى نسبت اليه الخوارق والمعجزات ، فقليل انه جاء بكتاب النيل فجرى به ، وبذلك أصبح صاحب الفضل على أهل مصر بما كان له من قوة غيبية خارقة (٢) .

وهكذا يمتزج التاريخ بالأسطورة ويجعل الشعب من البطل شخصية اسطورية لأنه ينسب اليها مالا يدخل الا فى الأساطير .

وننتقل بعد ذلك الى عنقرة ذلك الفارس الشاعر الذى تضمنت كتب الأدب العربى سيرته وأشعاره وهو من شعراء المعلقات . ويعيننا من سيرته فى هذا المقام أنه بطل شعبى اسلامى مع كونه بطلا وشاعرا من الجاهلين .

قل ان هذه القصة من وضع الأصمعى ، وهذا رأى لا يثبت على التأمل والتمحيص والحسبان الأرجح أن هذا القول مما يدعيه القصاصون الشعبيون ليضيفوا على القصة أهمية ، لأن هذه القصة عرفت وشاعت فى زمان يتقدم كثيرا عن زمان الأصمعى . وفى رأى آخر أن تاريخ وضعها راجع الى عهد الصليبيين لما فيها من بطولة تعبر عن البطولة العربية .

وواقع الحال أن من ألفوا هذه القصة انما كانت رغبتهم فى أن

1. Ahmed Kabakli : Turk Edebiyate, I vilt, S. 73, Istanbul, 1973.

2. Hurt : Litterature Arab, p. 407 (Paris 1931).

(٢) فاروق خورشيد : سيف بن ذى يزن ، ص ١٠ - ٢٠ (القاهرة ١٩٦٣) .

يجعلوا من ذلك الفارس الذى ذهب له الصيت البعيد بنجدته وبسأئته مثالا للبطل الاسلامى الذى يجاهد أعداء الدين بكل ما استطاع من قوة ، وجدير بخيال القصاص أن يبالغ ما استطاع الى المبالغة سبيلا ولذلك صوروا بطولته على نحو يفوق كل حد للتصور ، كما أنهم يجعلون منه ذلك البطل الذى تنخلع قلوب الجن رعبا من شدة بأسه كما أن الغول ترهب جانبه ، انه فى تلك القصة يتقدم جحافل المقاتلين فى سبيل الله وله صفات مارد من مردة الجان وقد انهزم أمامه الأعداء وأيقنوا أنه ليس من الانس بل من الجن ، لأنهم لم يالفوا من البشر ما رأوا منه . وقال الأعاجم انهم فى حيرة من أمره لأنهم عاجزون عن معرفة حقيقته ولا يعرفون فى جزم ويقين ما اذا كان من البشر أو من الجن . « كانت تتطاير الجماجم وتتدحرج وتتخضب الدروع بالدماء وتشتد نار الحرب وتتأجج ، وتضطرب الأبطال وتنزعج ملائكة الموت على الأرواح ويطوق عنقرة الأعناق بالدماء ويقيم الحرب على قدم وساق ويظهر العجائب والأهوال ويبدو الفرسان والابطال ولا يفقد من قومه أكثر من سبعة رجال » (١) . وهكذا يصور الخيال الشعبى عنقرة بطلا اسلاميا ويحيطه بأسطورية الجن والغول ولكن على نحو آخر لأنه يبدو جنيا أو ماردا وقد وصفت بهذه الغرابة أطواره وقرب شبهه من الجن والغول .

وهذا ما يعنينا من قصته التى يبدو فيها بطلا أسطوريا .

ومن قصص البطولة الشعبية قصة أبى زيد الهلالي وقد أشار اليها والى انشادها فى مصر المستشرق ادوارد لين وذلك فى كتاب له بعنوان عادات وتقاليد المصريين المحدثين بعد أن زار مصر منذ أكثر من قرن ونصف فقال ان من يقصون القصص الشعبى يعزفون على قيثارة ويسمون الهلالية لأنهم يختصون بانشاد قصة أبى زيد الهلالي وهو يبدى اهتماما بهذه السيرة الشعبية على الأخص (٢) .

والأسطورة تحيط أول ما تحيط بمولد أبى زيد . فقل ان أمه الأميرة خضراء بنت شريف مكة تزوجت من الأمير رزق ولما كانت فى

(١) سيرة عنقرة : ج ٢ - ٥٥٢ .

(2) Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptian, p.p. 381, 389 (London, 1978).

الطريق شاهدت طائرا أسود يدفع عن نفسه عادية سرب من طيور سود وقد دفعها عنه فأعجبت بهذا الطائر كل اعجاب حتى أنها دعت الله أن يرزقها بسلام يشبه هذا الطائر في لونه وقوته التي تمكن بها التغلب على سرب من طيور أرادت أن تنقض عليه وأستجاب الله لدعائها فولد لها أبو زيد وهو أسود ولكن سواد لونه مما أسخط عليه أباه فلم يلحقه بنسبه كما طلق زوجته .

ولكن شب أبو زيد عن الطوق وأصبح فتى الفتيان وأشجع الشجعان ولما انتشب القتال بين قبيلته وقبيلة أبيه أظهر أبو زيد من ضروب البسالة خوارق وأعاجيب فمنى جيش أبيه بهزيمة ماحقة ، كما تذكر القصة أن أباه دعاه الى البراز دون أن يعرف الأب ولده ولا الولد أباه وطرح أبو زيد أباه عن فرسه وكاد يقضى عليه لولا أن قدمت أمه خضراء وأخبرت أبا زيد بأنه إنما يريد أن يقتل أباه .

والقصة تبديه في صورة بطل مظفر يأتي بما لا يستطيعه بطل سواه . ونحن نجد وجها للشبه بين قصة أبي زيد فيما أظهره في حروبه وقصة البطل الفارسي رستم التي أحاطت بها الأساطير وهي ذلك الاطار الذي يحيط بهذين البطلين .

ومن المتوقع في القصة الشعبية أن تورد الأساطير حتى في سير أبطال أو عظماء لهم وجود تاريخي صحيح لأن قصة كقصة أبي زيد الهلالي التي كانت موضع اعجاب ومازالت في مصر اذا قصها الرواي واذا أنشدتها المنشد وهو يضرب بمعزفه ، لابد أن يضيف اليها اليها من عندياته ما يجعلها في صورة تروق للعوام وهم يلقون اليه السمع وهذا هو السبب الأرجح في تلك الأساطير التي تحيط بالأبطال .

ومن القصص البطولى قصة بكر وتغلب وهي قصة تاريخية أكثر منها خيالية وتنسب الى ابن اسحق صاحب السيرة النبوية . وفيها ذكر أخبار كليب وجساس وفيه أشعار أوردها ابن اسحق ليعبر بها عما للعرب من شهامة وما اشتهروا به من فروسية (١) .

(١) موسى سليمان : ائب القصصى عند العرب - ص ٨٣ - بيروت ١٩٥٦ م .

وهذا ما يذكرنا بكليب بن ربيعة بن الحارث الوائلى الذى يضرب به المثل فيقال اعز من حمى فانه رئيس الحيين من بكر وتغلب وقد قاد معدا يوم خزار فجعلوا له الملك والتاج . ولكن دخله الزهو فبغى وطغى وأصبح جبارا فى الأرض حتى قيل انه كان يرعى مواقع السحاب ويقول وحش أرض كذا فى حماى ولا يورد أحد ابلا من ابله ولا توقد نار مع ناره ولا يحتبى أحد فى مجلسه ولا يتكلم متكلم الا بعد أن يأذن له بالكلام .

وفى هذا يقول أخوه بعد مقتله :

— نبئت أن النار بعدك أوقدت
واستب بعدك يا كليب المجلس

— وتكلموا فى أمر كل عزيمة
لو كنت حاضر أمرهم لم ينبسوا

كما قيل انه كان اذا مر بمرعى قذف فيه جروا فيعوى فلا يرعى احد منه الكلا ولذلك قيل حمى كليب وائل يعنون الكلب .

كما قيل انه مر يوما بمرعى فيه قبرة وقد باضت فلما رآته صرصرت وخفقت بجناحيها فقال أمن روعك فانت فى زمتى وقال :

— يالك من فبيرة بمعمر
خلا لك الجو فبيضى واصفرى

ونقرى ما شئت ان تنقرى

فما جسر صاحب يعير يدخل ذلك المرعى (١) .

واخبار كليب هذا تنطوى عليها كتب الادب والتاريخ ، فليس فى هذا الخبر من جديد اللهم الا اذا شئنا أن نتبين فيه خرافة أو اسطورة .

وممكن الاسطورة فى هذا الشعر المشهور ، لأنه ينسب الى طرفه بن العبد الشاعر الجاهلى كما أورده صاحب كتاب الشعر والشعراء (١) على أن طرفه قاله تبسطا فى هذه القبره ومن المعلوم ان (طرفه) لم يكن من البطولة فى كثير ولا قليل ، ولكن السياق الذى أورده صاحب شرح العيون فى هذا الشعر ، يرشد الى أنه اراد ان يبين ان (كليبيا) هذا بلغ من الجبروت حدا بعيد ، لأن القبره وهى هذا الطائر الضعيف افزعته رؤية كليب فصوتت ورفرت بعد ان بلغ منها الخوف كل مبلغ . فكان كليبيا هذا لا يخافه الناس ليس الا بل يفزع من هيئته وشدة بأسه حتى ذلك الطائر ، ومفترض فى هذا الطائر ان يفزع من أى انسان ولكن مقتضى السياق يدل على أنه فزع منه لأنه كليب وهنا مناط الاسطورة فى خبر كليب مع القبره لأنه آمنها ومن قصص العرب ذات الطابع الاسطورى ما قيل من أن عاد توالى عليهم ثلاث سنوات عجاف احتبس فيها المطر ، فبعثوا من قومهم وفدا الى مكة ليستقوا لهم وكان أهل مكة آنئذ العماليق وكان سيدهم معاوية بن بكر ، فنزلوا عليه واقاموا عنده شهرا وكان يبذل لهم القرى ، واتفق لمن قدموا ان استسقوا لقومهم فأرو ثلاث سحابات حمراء وبيضاء وسوداء وسمعوا مناديا يقول لرئيسهم اختر لنفسك من هذه السحابات فأختار السوداء لأنها أغزر مطرا ، فسمع مناديا يقول لقد اخترت لقومك رمادا لا تذر من عاد أحدا لا والدا ولا ولدا (٢) .

فهذه القصة التى يذكر فيها ذلك المنادى من الغيب وهو يتجسسه بالخطاب الى من يخيره بين السحابات مختلفة الألوان ثم يقول له انه اساء الاختيار لأن السحابة السوداء سوف تهلك عادا مع ان المعلوم ان السحابة السوداء هى السحابة التى يغزر مطرها كما ان فى كلامه اساجيع هى تلك الاساجيع التى نعلمها عند كهان العرب فى الجاهلية هذا كله ما يفرغ على تلك القصة طابع الاسطورة ، ولكن لنا أن نتبين فيها أبطالا من طراز آخر فهؤلاء المبعثون من قبل عاد وسيد القوم الذى نزلوا

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، ص ١٤٠ - القاهرة ١٩٣٢ .

(٢) محمد أحمد جاد المولى وغيره : قصص العرب ص ٦٦ ، ٦٧ ج ١ القاهرة

عليه ضيوفا هم أصحاب الرياسة ، والريادة فى قومهم أنهم ليسوا محاربين ولكنهم ساعون فى نفع يعود على قومهم وفى مساعدهم لهم كائن غيبى يدلهم على ما فيه الخير لهم ولقومهم ، ولولا هذا الذى نصح لهم لما كان فى وسعهم ان يختاروا هذه السحابة فكان البطل المقاتل الذى يدفع الأعداء عن أرضه وقومه انما يسعى بقوته الجسدية الى تحقيق أمر ذى بال وغالبا ما يكون له حليف من الجن أو ما يشبههم وكذا هؤلاء الذين رحلوا الى مكة ليستسقوا ، انما خرجوا ليدفعوا القحط والبوار عن قومهم ولذا يسعنا ان نلمح فيهم صورة بطولية وان لم يخوضوا غمرات .

فالبطل لغة هو الشجاع وقيل سمي بذلك لبطلان الحياة عند ملاقاته أو لبطلان العظام به وهذا ما ندرك منه ان هؤلاء يصدق عليهم اسم الأبطال لأنهم بذلوا طاقتهم وعقدوا عزمهم على أن يدفعوا الشدائد والمهالك عن القوم .

وفى تحديد معنى البطل الاسطورى يقول بعض الباحثين ، اننا نجد بطل الاساطير يتعامل مع كائنات غريبة هى فروع من الانسانية والحيوانية والالوهية فى وقت واحد ، بل نجده يتعامل مع قوى الطبيعة ، والبطل الاسطورى لا يشعر بحدود تفصل بينه وبين الماضى والحاضر من هذا العالم ولا يجد لنفسه نقطة محدودة فى الزمان والمكان (١) .

وفى نظرنا مثل هذا التعريف بالبطل والتعرف الى ما يجرى عليه من صفات انما ينطبق على أبطال الاساطير اليونان والرومان وربما على غيرهم من أبطال الشعوب الأخرى الا أننا لا نلاحظ على البطل الاسطورى عند العرب انه من قبيل هؤلاء الأبطال فهو لا يشترك معهم الا فى خصيصة واحدة ، الا وهى استخدامهم الجن أو تعاونه معهم على أن اتصال الأدميين بالجن يعد حديث خرافة .

أننا لا نلاحظ على أبى زيد الهلالي وعنترة العيسى مثلا ان لهم صلة

(١) د . شكرى محمد عياد : البطل فى الاسب والاساطير ، ص ٧٤ (القاهرة

بالإله بل على النقيض من ذلك نعرف أن لهما شخصية تاريخية ولكن تمجيد الشعب لهم أدخلهم فى نطاق الاسطورة وجعل لهم قوى خارقة يستمدونها من قوى خفية غيبية . وما ادعى أحد من أبطال العرب الاسطوريين انه لا يشعر بوجوده فى زمان أو مكان .

وبهذا يقوم الفارق بين الخيال العربى فى الاسطورة وخيال الشعوب الأرى التى كانت تؤمن بالوحيات على حدة وغيبيات لا الف للعرب بها . وهذا ما يمكن تطبيقه على صفات البطل الفارسى الاسطورى سواء بسواء فسوف نجد أن من أبطال الفرس الاسطوريين من كانت له شخصية تاريخية أو شبه تاريخية وهو يحارب المردة والشيطان ويستعين بهذ وبذلك يشبه أبطال العرب ولو الى حد ، ولا وجه للشبه بين أبطال العرب والفرس الاسطوريين وبين هؤلاء الأبطال الذين وقفنا على صفاتهم فى صدر حديثنا عن الأبطال فى عمود وعرفنا ما قيل عنهم من انهم يتصلون بكائنات الالهية وحيوانية وانسانية فى وقت واحد ولا يشعرون بهم بوجود فى زمان ولا مكان .

الباب الثانى

الأسطورة عند الفرس

الفصل الأول

الاسطورة الدينية

يتمهد السبيل أمامنا الى الوقوف على معالم الأساطير عند الفرس بعد أن نرجع فى الزمان السحيق عبر القرون المتطاولة الى عهد كان فيه من يعرفون بالآريين يسكنون القارة الهندية كأمة واحدة ليس الا . وتعاقبت أزمنة ليس فى الامكان ان تحصى ولا ان تعين فنزح من هؤلاء الآريين من اختاروا ايران موطننا لهم منفصلين بذلك بكيانهم الخاص كأمة لها موطنها الذى اختارته مستقرا لها وحدها .

ويأخذ من هذا ان هؤلاء الآريين النازحين عن الهند المنفصلين عما كانوا يعاشونهم فى الهند أصبحوا الفرس والذين اختصوا من بعد بما ميز حضارتهم من صفات وما اتخذوا لانفسهم من عقائد وما أصبح لهم من أوضاع وتقاليد ومعتقدات .

ولكن هؤلاء الفرس وهم آريون أصلاء بعد أن استقلوا بوطنهم والخاص من كيانهم ، لم ينسوا أنهم يحملون طابع الآريين على العموم الذين هم طائفة منهم ، ولذلك حملوا صفات أهل الهند أى أن البعض كان اشارة على الكل فى كثير من المظاهر ، ويعنينا فى هذا الفصل المظهر الدينى الأسطورى .

ومن الدليل على شبه القربى بين الفرس والهند أنهم كانوا يتعاشون من قبل فى شبه القارة الهندية على أنهم آريون ، وجود شبه بين جزء من كتاب الأبهستاق يسمى گاتها أن هذا الاسم كان عند أهل الهند القدامى مقدمات لكتيب ومواعظ منثورة ثم نظمت من بعد أناشيد ، ويقول بعض العلماء ان هذا الاسم اصطلاح كان البوذيون والبراهمة يميزون به مواعظ ذات مضمون علم (١) .

(1) Geldner : Die altpersische literatur, Die Orientalischen literaturen s.44 (Berlin 1925).

وعليه ، فان ما نحن نذكر فى هذا المقام عن الآريين فى عموم ،
انما نقصد به الايرانيين خصيصاً ، لأنهم منهم ولا شك سواء أكانوا فى شبه
القارة الهندية فى سالف الدهور ، أم أنهم استقلوا عنهم وأقاموا فى ايران
فأصبحوا من الايرانيين ، ونحن انما نريد لنتبين التفكير الدينى الأسطورى
لدى الايرانيين الأوائل ، ومازالك الا أن الانسان البدائى حيثما كان ، انما
ينظروا حوله متأملين ما تقع عليه عينه فى هذا العالم سمائه وأرضه بره
وبحره ليتساءل عن الخلق والخالق ويحاول أن يجد الصلة بينهما وهو فى
طور البدائية يهيم فى الخيال ليفسر به الواقع ، وبذلك تتولد
الاسطورة الدينية .

وأول ما يقال فى هذا الصدد هو أن الايرانيين نظروا الى الشمس
والى الأرض والى الرياح . فحكموا بان الشمس شأنها شأن الأم الحنون
التي ترام ولدها ، لانها تبعث النور والدفع فكأنها تشبه الأم بالتمام فى
هذا من شأنها .

أما المياه فهي قوام الحياة وبها تحى كل حى كما ينمو بها النبات
الذى يطعم الحى أكله .

كما أنسوا فى عصف الرياح وقصف الرعد مظهراً للقوة والانسان يبدو
أمام تلك القوة ضعيفاً فهم ينظرون اليها بعين الاكبار والاجلال والخشية .

وفى مقابل هذه القوة النافعة ، شاهدوا قوى ضارة ، وفى طبيعتها
الظلام والجذب والقحط ، فأيقنوا بأنها لا تصيبهم الا بالضر والأذى
فعرفوا أنها شياطين تسعى فى اذائتهم ، وعلى ذلك قالوا فى تصورهم أن
مظاهر الطبيعة التي تعود عليهم بالنفع آلهة ينبغى ان يحبوها ويعبدوها .

الا أنهم جعلوا للسماء وما فيها من أجرام مضيئة الصدارة على كل
شئ لأنها عالية لا يبلغونها وعلوها من صفات سموها عن غيرها . وكانوا
فى اعتقادهم بالوحيات يعبدونها بكيفية خاصة ، واذا اجترح احدهم اثماً
رفع رأسه اليها مستغفراً لذنبه ، وهو لا يستغفر رياء على الخصوص ،
كما أنهم أحبوا النار على الأخص وقدسوها تقديساً لما عرفوا من نفعها .
فجعلوا يمدحونها ويشيدون بفضلها عليهم . وبذلك كانت النار من عناصر

الطبيعة التي أضفوا عليها صفات الالوهية . وكانت النار فيما يعرف ببيوت النار هي الواسطة بين العالم الروحاني وكانوا يدفعون المشاعل وهم يرفعون الدعاء الى السماء .

أما السحب فكانوا يفرقون بين المطر منها وغير المطر فالسحابة التي لا ينهمر منها المطر كانت عندهم أعدى عدو لهم ويسمون لها اللص وأسماء تدل على احقر مايكون من الصفات .

كما ذهب بالفرس تصورهم الاسطوري الى وجود شيطان يسكن الجبال ويدعو الشياطين الى أن يظاهروه ويؤازروه وهو عندهم الرعد والعاصفة ويلتفوا حول قلل الجبال ثم يحارب اله الخير ويلحق به هزيمة ماحقة .

كما أنهم بعد تعاقب القرون اتخذوا لهم الها هو أعظم الاله عندهم يسمونه مزدا (١) ، فعبدوه وكان هذا تطورا لحق بأساطيرهم الدينية التي ارتبطت وثيق ارتباط بعناصر الطبيعة ، ومن أساطير الفرس الدينية القديمة وهي الأساطير التي يؤخذ منها أن الفارسي في الزمان الحالي كان يتفكر في خلق هذا العالم وهذا يبين أنه يفكر تفكيراً دينياً لأن الخالق والمخلوق لابد لازم وملزوم الا أن أسطورة نشأت العالم التي سوف نوردتها لا ذكر فيها للخالق .

ويقول هيردوت « ان الايرانيين كانوا يقدسون الماء ويتأثمون من تدنيسه فلا يغسلون فيه يدهم ، ولا يستحمون فيه ولا يلقون فيه الرمم ولا يضعون فيه أى شيء غير طاهر كما أنهم كانوا اذا شأوا أن يقدموا قربانا أو يرفعوا دعاء مضوا الى حافة ينبوع أو شاطئ نهر واذا شاهدوا ماء ينبجس من صخر ويسيل الى البحر بادروا الى اظهار آيات تقديسه . وكانوا يقتصرون على شربه أو رى الزرع به . وقيل انهم كانوا لا يقدسون الا الماء العذب أما ماء البحر الملح فما كانت له عندهم منزلة القدام (٢) .

(١) د . محمد معين : مزيسنا وتأثير ان در آدييات پارسي ، ص ٢٥ - ٤٣ ،

تهران ١٣٢٦ هـ .

(٢) بورداود : يشتها ، ص ١٥٩ - ١٦١ ، تهران ٢٥٣٦ هـ .

وهذا من الدليل على أن الماء كان له موضع فى أساطير الفرس الدينية على أنه عنصر من عناصر الطبيعة .

ومادام الفرس القدامى من الآريين وبالتالي لا فرق بينهم وبين الهنود فى أساطيرهم الدينية للكلام أن يمتد بنا الى القول ان أهل الهند كانوا يقيمون طقوس العبادة للاله فارونا على أنه اله بحرى والى هذا الاله يتجه الصيادون بالدعاء ليشملهم برحمته ويهيىء لهم أسباب الخصب والرخاء خصوصا أن اله الماء هذا يبسط سلطانه على كثير من الأرجاء وجرت العادة بأن يقدموا اليه القرابين من الآدميين (١) . وهذا من الدليل على أن الماء كانت له صفة الالهية عند الآريين فى كثير من أقوامهم لانهم كانوا يرون فيه أنه أصل الحياة وذلك العنصر الطبيعى الذى يلفتهم اليه بماله من أهمية حيوية لهم فليسوا فى غنية عنه لأنه اذا غاب عنهم كانوا من الهالكين .

وندلف بعد هذا العمود ونعنى به الأساطير الدينية عند الآريين الى الخصوص ، ونعنى به الأساطير عند الفرس بعد أن قام لهم كيان من دولة وتاريخ ومذهب دينى وكل ما يتعلق من ذلك بسبب .

فنتحدث عن الدين الذى جاء به من يسمى زرادشت وهو الدين المجوسى الذى يقوم على الثنوية أى وجود الهين اثنين لهذا الكون يسمى أحدهما آهورا مزدا وهو اله الخير وأهرمن وهو اله الشر ويرمز للاول بالنور وللثانى بالظلام وهذان الالهان فى نزاع وصراع على الدوام ، وعلى المؤمن أن ينصر اله الخير بعمل الصالحات ، أما من يعمل سوء فانه ينصر اله الشر .

ومن علماء الغرب من بلغ المدى فى تمجيد زرادشت وقال ان العجب كل العجب الا يكون فى عداد اعلام العالم ، انه كان مجددا كما كان فيلسوفا وأفكاره أفكار غنوصية (٢) .

(١) د . ثناء أنس الوجود : رمز الماء فى الادب الجاهلى ، ص ١٨ ، القاهرة

١٩٨٦ .

(2) Masse : l'âme DE l'IRAN, pp. 16,17 (Paris, 1951).

وللتعقيب على هذا الرأي نقول أن زرادشت لم يأت بمذهبه على غير مثال ، ذلك المذهب الذى جعل العرب دين الله بديلا منه بعد أن فتح الله عليهم فارس . ان فى مذهبه كثيرا من طقوس واعلام الآريين فى الهند فقد عرفوا الخير والشر والنور والظلام الا أن زرادشت وهو شاعر السجية طبع ذلك بشاعريته بعض الشيء ، انه جاء بدين خاص به يخلو من التجريد ويدعو الى الواقعية لأنه يجعل أصوله واحكامه بتمامها موضع التطبيق . ولا نتبين أنه كان فيلسوفا . فإن يحرم الكلام على الطعام والتزين بالشعر المستعار ، وان ينفر ويزجر عن اقتراض المال لأن المدين قد يماطل ويسوف ويكذب هو يرى فى التجارة عيبا ولا يحبذ الاشتغال بها لأن التاجر قد يتكذب وهو يرغب المشتري فى شراء سلعته . انه يرى فى الكذب رأس الخطايا ولكنه ينهى عن الكذب بكيفية تدل على منطق ضعيف فالترغيب عن الاقتراض والتجارة على ان فى ذلك مظنة للكذب مالا يقول به فيلسوف متعقل .

هذا هو زرادشت الذى جاء قومه بكتابه قبل الميلاد بستة قرون ويقول الثعالبي أنه دعى الناس الى عبادة الكواكب واتى بالاباطيل والاضاليل وكان يقدس الماء وينزّهه عن استخدامه فى ازالة القدر والوضر (١) .

ونقف من هذا القول وقفة لنتبين أن زرادشت كان يستمد من الاساطير الدينية التى كانت سابقة على زمانه من تقديس الماء ، ولا نجزم بأنه كان يدعو الى عبادة الكواكب وان كان هذا المؤلف قد اشار الى هذا .

وفى عقيدة زرادشت أن لكل يوم من أيام الشهر ملكا من الملائكة ويسمى هذا اليوم بأسمه ان فى كتابه صلوات للشمس والقمر والنار (٢) ولعل هذا يفسر ما ذهب اليه بعضهم من ان زرادشت دعى الى عبادة الكواكب وان كان ذلك انما جاء عرضا فى جزء من كتابه المقدس .

(١) ثعالبي : شاهنامه ثعالبي : ترجمة هدايت ، ص ١١٨ (تهران ١٣٢٨) .

(٢) پور داود : گاشها . ص ٥٩ (بومباي ١٩٢٧) .

الا أننا نجد فى نصوص كتابه ما يدل على عبادة معان يجسمها مثال ذلك قوله :

نحن عبده فراوش جميع المعلمين وتلاميذهم المقدسين ، نحن عبدة قراوش الصغار والقرويين الناسكين ، نحن عبدة فراوش الرجال غير القرويين ، نحن عبدة فراوش جميع الرجال والنساء المؤمنين نحن عبدة فراوش كل تقى وكفى وسخى من جايوماتن الى سوشيانت (١) .

وندرى من ذلك أن الدين الزرادشتى لا يقتصر على عبادة النور والظلام الذين يجسدهما زرادشت فى شخص الهين وانما تجتمع فى هذا الدين كثير من الالهة أو اشباه الالهة التى منها واصلها معان أو قيم خاصة مجسده .

ومما يظهرنا على ملامح الاسطورة الدينية كتاب باللغة الفهلوية يسمى ارداويراف نامه . وهو كتاب مجهول المؤلف ظهر فى العصر الساسانى جاء فيه وصف لرؤيا راها رجل من المجوس يسمى ويراز والخبر فى ذلك أن ثلة من رجال الدين المجوس . استقر رأيهم على اختيار ويراز هذا على أنه رجل من أهل التقوى فأجلسوه على منصة وقدموا اليه شرابا مسكرا وشربه فأخذ منه الشراب وراح فى غيبوبة حاملة وهامت به الروح فى العالم الآخر حيث شاهد ما اعد للمؤمنين والكافرين على السواء . ثم افاق من سكرته تلك بعد أيام سبعة فتحلق حوله رجال الدين وقادة الجيش مستطلعين خبر ما شاهده بعد عروجه فى السماء فاستدعى كاتباً ليملئ عليه عجب ما شاهد فذكر له كيف يعذب الشياطين من اجترحوا السيئات واحص من تلك مالا يعد اليوم من السيئات والذنوب وقال أن قتل المؤذى من الحشرات فى عداد الحسنات كما قال ان الانسان يعذب فى كل عضو من أعضائه ما عدا قدميه لاحتمال أن يكون قد وطأ بهما تلك الحشرات المؤذية حتى وان كان فى طريقه الى ارتكاب خطيئه من

(1) Horn : Gesschichte der persischen litteratur, s.14 (Leipzig 1901)

الخطايا كما أنه بين أن القدمين لا يمسه العذاب لأن الإنسان ربما عمل بهما عملاً صالحاً كدفعه حزمة من العلف إلى ثور يحرق الأرض (١) .

ويبدو من هذا أن الرغبة كانت اظهار الناس على ما سوف ينتظر المحسن من ثواب والمسيء من عقاب .

أما القول بإعفاء قدمي الإنسان من العذاب حتى ولو حملاه إلى حيث يعمل السوء لأنه ربما دفع بقدمه حزمة من علف إلى ثور يحرق الأرض ، فهذا مالا يحمل على الجد بل أنه يدل على سطحية ساذجة أقرب ما تكون إلى حديث خرافة .

آخر ما نقوله عن مذهب زردشت أنه تعرض لخلق العالم على نحو خاص به يقيمه على مذهبه القائل بوجود إله الخير آهورمزدا وإله الشر أهريمن . ومجمل ذلك أن آهورمزدا إله الخير خلق كل خير في هذه الدنيا وكان في عالم النور ، أما أهريمن إله الشر فكان في عالم الظلام فهما على طرفي نقيض . وأدرك إله الخير أن إله الشر سوف يغلب عليه طبعه الخبيث ورغبته المستبدة في الشر والأيذاء ولا بد أن يخرج من ظلامه ليكثر في الكون الفساد . ولذلك أعد إله الخير لهذا ما استطاع من قوة فخلق دنيا الفضيلة وجعل عالم الفضيلة هذا من الروح والفكر وتعاقبت أعوام طوال بلغت ثلاثة آلاف فما صبر إله الشر عن الخروج من ظلامه وعقد العزم الأكيد على أن يلحق بعالم النور كل دمار وبوار ولكن إله الخير أخذ على يده ورد سهمه في عنقه . ولكن إله الشر لم تهدأ له ثائرة وحشد جيشاً من الشياطين إلا أن إله الشر وجنده من الشياطين انكسروا أبخس كسرة فعاد إله الشر أهريمن إدراجه واستقر في عالم الظلام .

وفي تلك الحقبة من الزمن أي أثناء عييه أهريمن عن عالم النور جدد آهورمزدا إله الخير عالم الفضيلة ، وذلك كيما يكون هذا العالم سدا أمام أهريمن لا بد أن يرتد عنه منهزماً فخلق الأرباب الستة في العالم

1. RYPKA : Iranische Literaturgeschichte. s.s.36,37 (Leipzig, 1959).

السماء ليكنوا له عوناً وسنداً يؤيده ثم خلق العالم من النور والفار من النور وجعل لنار الضياء والشعاع ، ثم خلق الهواء من النار على هيئة فتى فى صدر شبابه أى فى الخامسة عشرة من عمره بعد ذلك خلق الماء وأوجد منه التراب ولما تهيأت هذه للعناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب خلق عالماً هذا ، فبدأ بخلق قبة السماء ثم البحار والرياح الممطرة . وأنشأ الأرض فى كبد السماء بما فيها من جبال ومعادن وجعل الماء تحت الأرض وأنبت النبات والزرع ، ثم خلق بقرة بيضاء على نهر جيحون وبذلك أصبحت هذه البقرة من الأرض مهداً للآريين ثم خلق الإنسان الأول وأسماه كيومرث على الضفة اليمنى من نهر جيحون أما البقرة فكانت على الضفة اليسرى وجعل كل ما خلق من الماء ما عدا كيومرث والبقرة فخلقهما من النار وبعد ذلك كان خلقه للنجوم والكواكب وبذلك أصبح لأهورمزدا اله الخير أعوان وانصار يظاهرونه ويؤزرونه اذا ما حاول اهريمن اله الشر أن يدخل معه فى صراع ونزاع (١) .

واذا كان هذا تصوراً لخلق العالم ، فيه قيام البرهان على أن ذلك الفارسى يضرب فى تيه الخيال شأنه فى ذلك شأن أبناء جلده الفرس ، انه يتخيل تخيلاً ابداعياً أى انه يوجد شيئاً من لا شيء ، كما أنه يشبه المحسوس بالمعقول والمعقول بالمحسوس فهو يريد ليجعل من الظلام وهو محسوس الشر وهو معقول ويخلق الها للخير والخير معقول للنور وهو الذى تقع عليه حاسة البصر ، وتلك غاية الغايات فى التخيل والتمثيل ، كما أنه يريد ليخلق للفضيلة وهى معنى واسع بكل معنى للكلمة عالماً خاصاً بها .

وبمثل هذا نذكر أن الأسطورة الدينية عند الفرس تعبر عن الروح الفارسية وعن نزعة الفرس الى السرد القصصى وايجاد موجدات ما كان لها أن توجد ، كما أنه من الدليل على أن الفارسى مشغوف بالمجاز يريد به شرحاً وايضاحاً للحقيقة أو ما يحسبه الحقيقة . ومثل ذلك ما لم نقع عليه فى الأسطورة الدينية عند العرب .

(١) د. يار شاطر ، ترجمة صادق نشأت الاساطير الإيرانية القديمة : ص ٢٦.

وما بعدها ، القاهرة ١٩٦٥ م .

ان زرادشت شاعر بل انه أول شاعر نعرفه لأن جزءا من الكتاب الذى جاء به ويسمى الأشتا أو الأيسناق منظوم بلغة خاصة به ووزنه مقطعى ، وهو يجلى خصائص الشاعرية الفارسية بمثل هذا من تصوره لخلق العالم .

وخلق العالم يذكرنا بأسطورة أخرى فيها مجملها أن الكون قبل الخلق لم يكن فيه سوى من يسمى كيومرث وثور وقد تعايش هذان المخلوقات ستة آلاف من الاعوام فى رخاء وصفاء حتى ظهرت فى الوجود قوتان هما قوة الخير وقوة الشر . وعاش كيومرث ثلاثين عاما ليس الا ، كما نفق الثور بعد ان عاش تلك المدة من الزمن وأصبحت روح هذا الثور ملكا موكلا بحماية السائمة وهى الحيوانات الراحية كما نبتت من جسد هذا الثور أنواع النبات اما جثمان كيومرث فخلق منه أول رجل وامرأة وهما (ماشيا وماشيانا) . ولكن قوة الخير والشر سيطرتا على هذين الزوجين فشرعا يقولان كذبا فأحضرت الاجرام السماوية لهما النار وعلمتهما كيف يستخدمان هذه النار وصنع من الحديد فأسا ليصنعا من الاشجار كوخا لسكناهما . فأعقبا أربعة عشر انسانا . نصفهم من الذكور والنصف الثانى من الاناث وكثرت من بعد ذريتهم وانتشرت فى رحاب الأرض (١) .

فهذه اسطورة دينية لأنها تتعلق بالخلق وان لم تشر من بعيد ولا قريب الى الخالق ولكنها اشارت الى الاجرام السماوية التى أمدت بالنار أول رجل وأول امرأة فى الوجود على أن النار قوام حياتهما وهنا نلاحظ أهمية النار فى الاساطير الفارسية وسر تقديس الدين الفارسى القديم لها لأن الانسان لا حياة له فى دنياه الا بها .

واذا ما دار حديثنا على زرادشت وتصوره لخلق هذا الكون ذكر بعده من جعل نفسه نبيا مرشدا هاديا الى الصراط مستمدا من تعاليمه مضيئا اليها عناصر من أديان أخرى يسمى مانى . ويقال أنه ولد فى بابل عام ٢١٥ للميلاد وجاء الفرس بكتاب يسمى ارتنگ . وقد ذهب الى تناسخ الأرواح وقال ان الارواح التى تفارق الاجسام نوعان : أرواح الصديقين وأرواح

أهل الضلالة فاذا فارقت أرواح الصديقين أجسادها سرت فى عمود الصبح الى النور فبقيت فى العالم على تمام السرور . أما أرواح أهل الضلال اذا فارقت أجسادها وشاعت لحوقا بالنور الأعلى ردت عينه الى السفلى فتناسخت فى أجسام الحيوانات الى ان تصفو من الظلام ثم تلتحق بالنور العالى (١) .

ويقال انه وصل أسبابه بأسباب الملك شاپور الساسانى ودعاه الى مذهبه قائلا : انا مغن جئتك من بابل لاردد الاصداء فى ارجاء الارض . انه ليس نبيا بل هو فيلسوف الهى (٢) .

وتذهب الفلسفة الالهية الى ان التجربة الباطنة أساس المعرفة الخاصة بالله وجميع المسائل المتصلة به (٣) .

ولكن ليس يخفى ان اتباع مانى شكلوا فى العصر العباسى تلك الطائفة المعروفة بالزنادقة . وهاهو ذا شاعر يهجو ابان بن عبد الحميد اللاحقى وله نسب فى الفرس وشهرة بالشعبوية : يقول :

رأيت يوما ابانا لا در در ابان
فقلت سبحان ربى فقال سبحان مانى

فهذا الشعر صريح الدلالة على ان مانى فى رأى المسلمين زنديق فاسد العقيدة ودينه من الضلالة فى القاع البعيد وللمتنبى بيت مشهور من قصيدة يمدح فيها كافور الاخشيدى هو :

وكم لظلام الليل عنـدك من يد
تخبر ان المانوية تكذب

وفى شرح هذا البيت يقول القائل : المانوية قوم ينسبون الى مانى .

(١) أبو منصور البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٢ (القاهرة ١٩٤٨) .
2. Bertholet Wörterbuch der Religionen s.295 (Stuttgart 1952)

(٢) مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفى ص ١٦٣ القاهرة ١٩٧١ م .

وهو رجل يقول : الخير من النهار والشر من الليل ، وانتحل هذا المذهب ،
فرد عليه المتنبي فقال : كم نعمة للظلمة عندي ، تبين ان هؤلاء المانوية
الذين نسبوا الى الظلمة الشر كاذبون ، وليس الأمر على ما قالوه (١) .

وهذا من الدليل على ان العرب كانوا على يقين من ان هذا الدين
دين اسطوري لا يستقيم فى العقل على حال من الحال .

ومن البرهان على زيغ مانى زعمه أن هذا العالم ليس الا محض
شر وبلاء ولا سبيل الى الخلاص من هذا الا بالفناء فحرم الزواج لينقطع
النسل وينقرض البشر من ذلك العالم وهو فى سلبيته هذه يناقض زرادشت
فى ايجابيته لأن الأخير كان يدعو الى العمل وعمارة الدنيا . ومعلوم ان
الدين أى دين كان انما يدعو الى تنظيم العلاقة بين الناس والى حثهم
على السعى فيما تصلح به أحوالهم .

وفى رأى أن دين زرادشت هذا وقع تحت تهديد مروع رهيب ،
وما كان تهديدا بحسام ، بل لظهور معلم جديد يسمى مانى جاء الفرس
بدين فيه من العجائب والغرائب وغير المعقول المقبول ، مالا عهد لنا
بوجود مثله فى دين سواه . وقد استطار شره حتى كاد يبلغ المسيحية (٢) .

وقبل أن نبلغ بالكلام عن مانى مداه نذكر أن الكتاب الذى جاء به
مانى وهو ارتنگ ويسمى كذلك ارتنگه زعم أنه معجزة نبوته لما كان
فيه من تصاوير وتهاويل تثير أعجب العجب ولا يستطيع أن يأتى بمثلها
بشر ، ولقد ورد اسم كتاب مانى هذا فى الشعر الفارسي وتردد عندما يريد
الشاعر أن يصف منظرا من مناظر الطبيعة مثلا وقد ملك عليه اعجابه
فما وجد شيئا يشبهه به الا كتاب ارتنگ هذا .

فهذه شاعرة من أهل القرن الرابع الهجرى تسمى «رابعةالقرذارية»

(١) العكبرى : شرح نيوان المتنبي ص ١٧٨ ح القاهرة ١٩٣٦ م .
2. Grant : Oriental philosophy. b242 (New york 1936)

حين تصف جمال الربيع فى البستان تقول : - (لكم آوت الازاهير الى
البستان فأصبح للدنيا مالارتنگ مانى من ألوان) (١) .

وهذا من الدليل على أن أسطورة مانى هذا ظلت عالقة بأذهان
شعراء الفرس ولذلك أصبح من المؤلف أن تذكر على هذا النحو فى شعر
المتقدمين منهم على السواء .

ولا يذكر زرداشت ومانى دون ذكر ثالثهما مزدك الذى ولد سنة
٤٨٧ م وقد تأول كتاب زرداشت المعروف بالآبستاق فجعل لظاهره باطنا
وتبعه على مذهبه الملك قباد .

واطلع الملك انوشيروان على كذبه وافترائه فطلبه فوجده فقتله
وقول المزدكية كقول كثير من المانوية الا أن مزدك يقول ان النور يفعل
بالقصد . والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق والنور عالم
حساس . والظلام جاهل اعمى وكان مزدك ينهى الناس عن القتال
والمباغضة ولما كان ذلك يقع فى الأغلب بسبب النساء والمال فأحل النساء
واباح الأموال ، وجعل الناس كافة شركة فى الأموال ، والماء والكلا وأمر
بقتل الانفس ليخلصها من الشر .

ومذهبه فى الأصول والاركان أنها ثلاثة الماء والنار والأرض ولما
اختلفت حدث عنها مدبر الخير ومدبر الشر (٢) .

ونصل بالكلام الى منتهاه عن هؤلاء الثلاثة لنذكر رأى من قال ان
زرداشت صاحب حركة اصلاحية هى التى ميزت الحضارة الفارسية بأهم
مالها من سمات وتعاليم جعلت للانسان مفهوما لم يعهد من قبل وحفز هذا
المفهوم الى حياة العمل ، وأوضح معنى الخير والشر وفى مذهبه مثل
وقيم أخلاقية خاصة (٣) .

(١) ز بس گل كه سر باغ حاوى گرفت

جهان رنگ ارتذك مانى گرفت

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، على هامش الفصل ٠ ص ٦٩ ، ج١ القاهرة

١٣٤٧ هـ .

3. Pagliaro Persia Anticae modera. pp.16, 20 (Roma 1935)

وهذا رأى فيه الحاجة الى تعقيب فلو سلمنا بأن زرادشت مصلح يدعو الى قيم أخلاقية لا يمكن القول بأن دينه هو الذى كان سببا فى ازدهار الحضارة الفارسية القديمة ، الا اذا تأتى لنا أن نقول ان دين قدماء المصريين واليونان والرومان كان السبب لازدهار حضارتهم . ونحن انما أردنا فى هذا الفصل أن نشير الى ما فى مذهبه ومذهب من كان مذهبهما تبعا لمذهبه من مظاهر للاسطورة الدينية ، ونحن نظلم الحقيقة اذا قلنا ان هذه المذاهب تخلص من تلك الأسطورية .

ومادام بحثنا مقارنا فلنستطرد الى النظر فيما يشبه هؤلاء الذين أضفوا على أنفسهم صفات الانبياء عند العرب وادعوا النبوة ، لنذكر الفرق بينهم وبين الفرس فمن هؤلاء عند العرب من ادعى النبوة واتخذ لنفسه ما يزعم أنه قرآن خاص به ، وتبعهم قوم طمعا فى مغنم أو منزلة ومن أولئك مسيلمة الكذاب الذى تنبأ بالجمامة على عهد النبى صلى الله عليه وسلم واتخذ النبوة سببا الى الملك أو طمعا فى أن يكون له نصف هذا الملك ، وقد زعم مسليمة أن له قرآنا نزل عليه من السماء ويأتيه به ملك يسمى رخصان ومنهم الأسود العنسى الذى زعم أن من يأتيه بالوحي يسمى ذا خمار وهو رجل فصيح معروف بالكهانة وتنبات كذلك سجاح بنت الحارث التميمية وقد عرفت أصول المسيحية وأحكامها وتنبات بعد وفاة النبى (ص) فى خلافة أبى بكر وكانت تزعم أنه يوحى اليها (١) .

وهنا موضع المقارنة بين الفرس والعرب ، فهؤلاء الفرس الذين أسلفنا ذكرهم ظهرت قبل الاسلام وجاء كل منهم بمذهب قائم بكيانه مختلف فى أحكامه ومبادئه وان كان أس هذه المذاهب فى الأصل واحدا وجاء زرادشت ومانى كل منهما بكتاب ودام الناس على هذه المذاهب الثلاثة حقبا من الزمن تتفاوت فى طولها . والمذهبان الاخيران انقطع لهما الوجود من بعد . أما المذهب الأول فبقى له بعض الاقباع وكانت الاساطير الدينية طابعا مميزا لهذه المذاهب الثلاثة وزعم صاحب كل مذهب أنه مصلح مرشد .

(١) مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن : ص ٢٢٨ - ٢٣٤ (القاهرة ١٩٢٨) .

ويستبين لنا مما أسلفنا ذكره أن العرب الذين ادعوا النبوة يختلفون عن نظرائهم من الفرس في كثير فهؤلاء العرب لا نعرف لهم مذهباً مكتمل الأحكام والمذاهب على نحو يجعله مذهباً دينياً بمفهوم الكلمة بل قامت في نفوسهم نزوات زينها لهم ضلالهم وجهالتهم وسرعان ما اخفقوا فيما حققوا شيئاً وخابت خيالتهم وكذب أملهم ولا نعرف من تمذهب بمذهبهم ولو فترة قصيرة من الزمن .

كما أنه ظهروا في عصر النبوة وصدر الاسلام معارضين دين الله فأخذاهم الله . وكانت لهم غايات لم يحققوها من هذه المعارضة ولا نعرف لهم كتباً جاءوا بها كما هو الشأن عند الفرس وكل ما نعرفه أنهم ادعوا لأنفسهم ما يعارضون به كلام الله بكلام هو حديث خرافة . وكانوا يطلبون الملك والسيادة فما حققوا من ذلك مأرباً ، ولم يفصحوا عن حقيقة مذهبهم كما صنع الفرس ولذلك ذهبت ريحهم . ولا تتجلى الاسطورة الدينية فيما جاءوا به كالشأن عند الفرس الذين عبروا بمذهبهم في وضوح عن مفهوم الاسطورة الدينية وأهم وأخص خصائصها وهم يختلفون عن الفرس في خيالهم الاسطوري الابداعي فما تخيلوا ولا اقتدروا على أن يأتوا بما يشرحه أو يؤيده بل كانوا مجرد نائرين متمردين كلامهم خلط وخبط يضرب بعضه رقاب بعض وان لم يصلنا من كلامهم الا النذر اليسير لقد تكذبوا في ادعائهم أنا وحيا ينزل عليهم ومنهم من قال ان كاهنا يوسس له ويأتيه بالاخبار وهذا ما يرشد الى أسطورية ما يزعمون وهي ضحلة يبدو الفرق واضحاً بينها وبين ما رأينا عند زرادشت أو مانى على سبيل المثال .

ومن تنمة القول ان نخرج على تركى ظهر بمذهب دينى فى تركيا عام ١٤١٦ للميلاد يسمى حاجى بدر الدين وكان صوفياً وأهل علم له التأليف والتصانيف جلس مجلس التلميذ من شيوخ مصر الا أن الله اضله على علم فمال الى الالحاد وفسق عن دين الله وخرج على الناس بمذهب يروق جهالهم ويقوم مذهبه اصلاً على المساواة المطلقة بين الناس فى كل شئ ما عدا النساء وبذلك يختلف عن مزدك الفارسى فى شئ واحد . فى روح الناس ان جاءهم بجديد فى الدين فالتفتوا حوله . وكان يرمى الى أن يكون له الملك والسلطان وقد انضم اليه ملحدان هما بوركلوجه

مصطفى ويهودى يدعى طورلق فخلع طاعة السلطان محمد الاول ولعنه
فأنفذ السلطان اليه جيشا الحق به هزيمة ماحقة (١) .

وهكذا تظهر الاسطورة الدينية عند هذا الرجل وصاحبيه الا انها
تشبه ما عرفنا عند العرب فى تفاهتها وسطحياتها ويبدو متأثرا بمزدك
الفارسى وان خالفه فى شىء لقد كان من الواهمين فأوهم الناس بما لا يصح
فى عقل ولا دين لغاية فى نفس يعقوب . وقرر بهم بالخرافات
والخرعبلات .

(١) د. حسين مجيب المصرى : معجم الدولة العثمانية ، ص ٦٧ ، القاهرة

الفصل الثاني

الأسطورة التاريخية

مما يصح في بداهة العقل ، ان بواكير التواريخ خليق بأن تتشكل كلها أو جلها من الاساطير . فهي اخبار وروايات ينقلها باق عن ماضى مسطورة كانت أو مرويه ، تتعلق بما كان في الزمن السحيق ، ويطول عليها الامد فتتبدل مما يشبه ان يكون واقعا وحقيقة خيالا ومحالا . انها أشبه شيء بذكريات الطفولة اذا خطرت ببال شيخ يتذكر ماضى فانها تتحدث عما تعلق بالانسان في الماضى البعيد حين كان في تأمله وتفكيره وتساؤله عما يراه بأعينه أو يطوف بسمعه ويزعم أنه وقع على الحقيقة ، ولكن الانسان من بعد ينظر في هذا بعدان نضج تفكيره واكتمل عقله ، فيحكم عليه بأنه حديث خرافة لا يتقبله عقل على حال من الحال . ونحن لا نعدم أمثلة لا تقع تحت حصر في تاريخ الفرس القديم .

فاذا نظرنا في كتاب فارسي قديم بعنوان « بندهشن » بمعنى أصل الخلق ، وهو كتاب باللغة الفهلوية لغة العصر الساساني وجدناه يتألف من قسمين : أولهما خاص بخلق الكون ويتضمن شروحا لما ورد في كتاب الفرس المقدس المعروف بالاوستا أو الأبستاق متعلقا بخلق هذا العالم وفيه ما فيه من أساطير . والثاني يحوى قصصا وروايات خرافية وذكرى الملوك الفرس القدامى الذين تتألف منهم الأسرة الأولى في تاريخ فارس القديم وتعرف بالدولة اليشدادية ويمتد فيه السرد التاريخي الى أن يبلغ زرادشت . وفي الامكان عده كتابا فارسيا قديما في التاريخ العام وهو مجهول المؤلف (١) .

ومن هذه الكتب القديمة كتب أخرى تشبه الكتاب سالف الذكر

(١) فريور : تاريخ ادبيات ايران . ص ٣٦ (تهران ١٣٤٢) .

اضافة الى رسائل باللغة الفهلوية تحوى الكثير من أساطير الفرس .
وقد ابقى عليها الدهر الى ما بعد الفتح العربى لفارس بأربعة قرون
او ما يقرب ونقل منها ما نقل الى لغة الضاد ولذلك وردت منها مقتبسات
فى الكتب العربية التاريخية والأدبية (١) .

وغير شك أن هذه الكتب الفارسية القديمة بما تتضمنه من اخبار
وتواريخ قد أظهرت العرب على جانب من تاريخ الفرس القدماء وهذا
ما يفسر لنا وجود أخبار الفرس القدامى من ملوك وحكماء فى كتب
تاريخية وأدبية فابن النديم مثلاً فى كتابه الفهرست يذكر كثيراً من هذه
الكتب مما يدل على أنها كانت معروفة فى عصره والظن الأغلب أنه
شاهدها . وهذه الكتب فى معظمها كتب تاريخية وإن كان التاريخ
يعرض فى مساق القصص ، ذلك أن تدوين هذا القصص كان شائعاً
فى عهد الساسانيين وهو قصص تبدو فيه النزعة التاريخية وما يلحق
بها من تصور أسطورى لمن يؤرخ لهم مثل قصة بهرام چوبين وما يجرى
هذا المجرى كثير (٢) .

وهذا فيه من الدلالة ما فيه على أن تواريخ الفرس التى تضمنت
ما تضمنت من أساطير ونعنى بها على التحديد التى عرضت تاريخ الفرس
الأوائل الذين جاءتنا أخبارهم من مصادر مدونة أو غير مدونة كانت
معروفة مألوفة عند العرب والفرس ، وجدير بهذه الاخبار أن تتسع لما
يتفتق عنه خيال الرواة من اضافات رغبة فى طبع القصص التاريخى بطابع
يشوق ويروق وبذلك يخرج الأمر من الجائز الى المستحيل وتبدو ملامح
الأسطورة فى تلك الكتب والاعخبار .

وهذا الفردوسى فى شاهنامته يذكر فى غير موضع انه تلقى أخباره
عن الدهاقين وهم رجال كانت لهم الصدارة والرياسة فى قراهم وقد اتسع
محفوظهم من أخبار اسلافهم فكانوا يجلسون مجلس الراوى ليلقى السمع

(١) د. شكور : خداينامه ، برر سبهاى تاريخى ص ١ شماره ٦ سال ٨ ز
(تهران ١٣٥٢) .

(٢) بيرنيا : تاريخ ايران ص ٢٧٠ ، ٢٧١ (تهران ١٣٤٦) .

الى ما يقولون من يعجبون بكلامهم وقد يحفظونه عن ظهر قلب اعجابا واعتزازا به فمثل هذه الاخبار والتواريخ لزام أن يضاف اليها كثير وكثير وتخرج من حيز الحقيقة التاريخية الى الحكاية الاسطورية .

وعلى ذكر الفردوسى يقول أحد المؤلفين انه وفق الى تبين قصص وأساطير فى الشاهنامه تشبه تمام الشبه ما كان للصين وأنه حكم بناءا على ذلك بأن الفردوسى كان يجمع أخباره من مظان ومصادر ويحشدها فى كتابه حشدا دون أن يجزم بصحة ما يورده ، كما يضيف الى ذلك قوله انه استطاع أن يتتبع وجه الشبه وصلة التأثير والتأثر بين أسطورة الضحاك فى الشاهنامه وما يشبهها فى أساطير بابل واليونان (١) .

ويؤخذ من ذلك أن الفردوسى فى كتابه الشاهنامه الذى يعد كتاب تاريخ منظوم انما جنح جنوحا ظاهرا الى سرد الاساطير وهذه الاساطير لم تكن كلها فارسية بل تجاوزتها الى أساطير لشعوب أخرى ، مما يشهد على أصالة الاسطورة التاريخية فى شاهنامه الفردوسى .

ولنا بعد ذلك أن ننظر فى بعض ما جاء عن ملوك الأسرة الفارسية الأولى فى كتاب عربى هو تاريخ الطبرى . يقول الطبرى ان أول ملوك بابل طهمورث وقد اعطاه الله من قوة ما اخضع به ابليس وشياطينه ويقول الفرس انه ملك الأقاليم كلها وعقد على رأسه تاجا ووثب على ابليس فركبه وطاف به فى أدانى الأرض وأقاصيها وهو أول من اتخذ الصوف والشعر للباس والفرش واتخذ زينة الملوك بغالا وحميرا وأمر باتخاذ الكلاب لحراسة المواشى من السباع وجوارح الطير وهو أول من كتب بالفارسية (٢) .

وأول ما يلحظ على طهمورث أنه ليس أول ملوك الدولة الپيشدادية كما أنه لم يحدد ملكه تماما وذكر أنه ركب ابليس . وننظر بعد ذلك فى مروج الذهب لنجد أن صاحبه كان أدنى من الصواب حين قال ان طهمورث

1. Coyjee : Studies in shahnameh, pp. 7, 8 (Bombay).

(٢) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ج ١ ص ١١٨ (القاهرة ١٩٢٩) .

خلف أول ملوك هذه الدولة وهو كيومرث ، وقال انه كان ينزل نيسابور
وظهر فى عهده رجل أحدث مذاهب الصابئة وقال ان معالى الشرف الكامل
والبلاغ الشامل ومعدن الحياة فى هذا السقف المرفوع وان الكواكب هى
المدبرات لهذا الكون وهى التى بمرورها فى افلاكها وقطعها مسافاتها
واتصالها بنقطة وانفصالها عن نقطة يتم ما يكون فى العالم من الاثار
من امتداد الاعمار وقصرها . وكان ملك طهمورث ثلاثين سنة (١)
فهذا المؤلف أخذ عن تواريخ الفرس ومختلف عن الطبرى وظاهر الاهتمام
بمن دعى الى عبادة الكواكب .

وبعد هذين المؤرخين ننظر فى كتاب للثعالبي قصره على اخبار
ملوك الفرس فيقول انه لما تربع على العرش ولبس التاج استدعى عظماء
الناس وقال لهم انه يبشرهم بانه عاقد العزم على اقتلاع شأفة الشر من
هذا العالم وسوف يحمى من الناس عادية الاشرار والشياطين وسوف يسعى
كل السعى فى خيرهم ، فخرروا له ساجدين . وبر طهمورث بوعده فامر
بتربية الماشية والكلاب لحراستها وأقام الابنية وأمر بتربية الجوارح للصيد
بها وتربية الخيل لامتناء صهواتها . كما انه ركب ابليس وطوف فى ارجاء
الأرض به وفى هذا يقول شاعر فى ممدوحه مشبها اياه به :

كأنه طهمورث لما امتطى ابليسا
لازلت للدين والدنيا معا انيسا

وقال انهم اختلفوا فى مدة حكمه ف قيل انه ملك ثلاثين عاما كما قيل
انه ملك ألف عام (٢) .

فهذه الكتب العربية تتفاوت فى بعض ما تورده عنه ومنها ما يوجز
ويسهب ، الا ان ثلاثتها دالة على وضوح العنصر الاسطورى فيما أوردت .
وأول ما يذكر أن الطبرى والثعالبي ذكرا أنه ركب ابليس كما قال الثعالبي
أن مدة حكمه تتفاوت بين الثلاثين عاما والألف عام .

(١) السعوى : مروج الذهب ج ١ ص ١٢٨ (القاهرة ١٢٤٦) .

(٢) ثعالبي ، ترجمة هدايت : شاهنامه ثعالبي ص ٤ ، ٥ (تهران ١٣٦٩) .

وننظر في كتاب آخر من كتب التاريخ الامهات ، لنجدده يقول بعد أن يردد ما قال هؤلاء المؤرخون الثلاثة بما يكاد يكون بالنص والفص ان بيوراسب ظهر في ملكه ودعى الى ملة الصابئين ثم ردد ما قال الطبرى والثعالبي والمسعودي من أنه ركب ابليس وطاف به ارجاء الارض فملكها . ثم زاد على ذلك قوله أن الاصنام عبت في زمنه وأول ما عرف الصوم في ملكه والسبب في ذلك أن قوما من الفقراء تعذر عليهم القوت فامسكوا نهارا وأكلوا ليلا ما يمسك عليهم رمقهم ثم اعتقدوا هذا الصوم تقريبا الى الله وجاءت الشرائع به (١) .

ويستخلص من هذا أنه أضاف جديدا الى ما قاله غيره وكأننا به يستحدث عنه كأنه مسلم لأنه يقول انه عرف الله وهذا مالا يقره الواقع وانما قاله مؤرخ مسلم لا علم له بحقيقة الحال كما أنه ذكر أن الاصنام عبت في عهده ونحن لا نعرف في أديان الفرس قبل الاسلام عبادة الاصنام . أما الصيام فنحن كذلك لا نعرفه في أديان الفرس القدماء بل نعلم في يقين أن نبيهم زرادشت حرم الصيام ولعل هذا التحريم للصيام هو الاوحد في الديانات ، وزعم زرادشت أن الصيام مضعف للجسم وهو في مذهبه يدعو الى العمل وينهى عن التراخي والكسل ويحض على عمارة الكون ويمجد الثور مثلا لأنه يفلح الأرض التي تؤتى من ثمارها ما يمسك الحياة على الانسان والحيوان ، فتوهم أن الصيام ينبغي أن يحرم ويبدو أن ابن الاثير استقى من مصادر أخرى سوى التي اشار اليها .

وجملة القول ان هؤلاء المؤرخين ذكروا ما ذكروا على أنه حقيقة لا خرافة مع ان الواقع خلاف ذلك وان رأينا من ابن الاثير أنه يتحفظ ويتردد في قبول العنصر الاسطوري في قوله والعهد على الرواة وانما نحن نقلنا ما قالوه .

وعلى أي فالاسطورة كانت لها صفة الحقيقة التاريخية عند أكثر من مؤرخ عربى فيما ذكر هؤلاء المؤرخون الثقة عن الفرس . ولنا بعد مؤرخى العرب ان نعرج على بعض مؤرخى الفرس كالقزوينى الذى

(١) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ج ١ ص ٣٥ (بيروت ١٩٨٢) .

يقول عن طهمورث أنه ملك بعد أبيه وهو شيخ ، وعرف بقاء الشياطين وظهر الصوم في عصره وذلك على أثر مجاعة أصابت الناس حتى بلغ منهم الجهد واشتد الكرب كما كان على أيامه بدء عبادة الأصنام وديانة الصابئة وعبادة الكواكب وقد تسامح في الدين وحكم أعواما ثلاثين وقد أقام المدن (١) .

فهذا المرخ يسوق كلامه على أنه حقائق لا ريب فيها دون أن يتردد أو يتشكك كما كان من شأن ابن الاثير في كتابه الكامل .

ومؤرخ آخر يذكر طهمورث باسمه ليس الا في صحيفة واحدة من كتابه يذكر فيها الاسرة الپيشدادية وقال ان ملكهم دام تسعمائة عام وكان عهدهم عهد خصب ورخاء وتم اختراع كثير من الاشياء في زمانهم الى ان دالت دولتهم على يد الكلدانيين (٢) .

وفي كتاب آخر ان طهمورث هو ابن ادريس . وان آباه استدعاه يوما وفاتحه في أن يجعله خلفه من بعده وقال له : يا بنى الحبيب ان الأمل ينعقد بما لك من سداد الرأي والوفاء بالعهد وتوقد الفطنة وغزارة العلم فأنت أهل لأن تكون خلفا لى وأنا أوصيك ببسط رعايتك على الناس . قال هذا ثم أغمض جفنه عن هذه الدنيا (٣) .

وهذا المؤرخ يختلف عن غيره في عد ادريس أبا لطهمورث وكان حسبه أن يورد وصية ابيه له والاشادة بماله من صحة الرأي وتمام العقل .

فاذا عقدنا الموازنة بين مؤرخى العرب والفرس ألفيناهم يتفقون في كثير ويختلفون في قليل الا أنهم اذا اختلفوا فاختلافهم في المهم ولكنهم جميعا يوردون في كلامهم ما يتنافى عما يمكن أن يكون واقعا تاريخيا

(1) Qazwini, Trans. Browne : The Ta'rikh — 1 — Guzida, pp. 28. (Leyden, 1913).

(٢) اسكندر بيج منش : أئينة سكندرى ص ١ (تهران ١٣٢٨) .

(٣) خداداد : نامه خسروان ص ٢٨ (تهران) .

والاسطورة بادية بالوضوح الاتم فى كلامهم جميعا وهذه الاسطورة تبدو عندهم حقيقة تاريخية لم يكن فى شك منها الا مؤرخ عربى واحد .

ولم يبق بعد ذلك الا أن نورد ما جاء فى شاهنامه الفردوسى متعلقا ببعض ملوك هذه الأسرة البيشدادية . فكتاب الشاهنامه كتاب تاريخ فى المقام الأول وهو يستمد مادته التاريخية من مظانها ولكنه بعد ذلك يوشىها بخياله الشعرى ويفضى ذلك الى عرض تلك الحقائق التاريخية متسمة بالطابع الأسطورى .

ونضرب لذلك مثلا ذكره لا لعيد معروف بـ (سده) او السدق الذى ينسبه الى ملك من ملوك البيشداديين يسمى هو شنك ذلك الملك الذى عمل على قمع وقلع الشياطين حتى الجأهم الى الجبال وبذلك منع شرمهم عن البشر ، وهذا العيد من أعياد الفرس القديمة الذى يقع فى اليوم الثانى من شهر بهمن من شهور السنة الايرانية الشمسية وفى هذا العيد يكثر الفرس من اشعال النيران ويأمر الملوك باحضار الطيور والوحوش فتقيد أرجلها بالعشب وتضرم النار فيها فتظير الطيور وتنفر الوحوش (١) .

ويقول الفردوسى فى سبب إقامة هو شنك لهذا العيد (ونظر هوشنگ ذو الراى الأصوب ، فحمل حجرا وبه مضى للحرب . وعلى الحجر الكبير حجر صغير ظهر ، ولكن كلا الحجرين انكسر .

وما قتلت الافعى لسر كان واندلعت من الحجرين نيران وفى تلك الليلة احتفل بذلك عيدا وترشف الصهباء ، واختار له السدق اسما من الاسماء . وبقي له هذا العيد ذكرى ، وليدم الملوك بعده دهرا ودهرا (٢) .

(١) حسين مجيب المصرى : المعجم الفارسى العربى الجامع ص ٢٠٥ (القاهرة

١٩٨٤) .

(٢) ننگه کرد هو شننگ باهوش وهنگ
گرفتشی یکی سننگ وشدیش جننگ

وبسبب ما رواه الفردوسی يذهب الى أن عيد السدق هذا ينسب الى هوشنگ وهو عيد دام الاحتفال به طويلا في العصور الاسلامية ويعرف بليلة الوقود .

ومن الملوك الفرس القدامى الذين كانت لهم منزلتهم في الاساطير الملك جمشيد ، وهو ملك عرف بميله الى التترف فعاش في رغد من العيش وبسطة من الرزق . ومما ينسب اليه أنه ناشب الشياطين حروبا تطاولت وكان على الدوام يلحق بهم هزيمة ماحقة ، وبذلك استطاع أن يكف اذاهم عن البشر ، وطردهم من المدن فهاموا على وجوههم في الصحارى ، كما قيل انه اذلهم وكلفهم بشاق الاعمال ليذلوا بعد جبروتهم ، كما كان منه أن أمر بان تعلق أحجار الطواحين في أعناقهم ورفعهم في الجو فتعلقوا بين السماء والأرض (١) .

والحديث بعد ذلك على الضحاك وهو شخصية أسطورية عجيبة في تاريخ هذه الأسرة الفارسية الاولى قيل انه عربى وابن ملك عربى يسمى مرداس كان من أهل التقوى ولكن نزع الشيطان الضحاك فزين له أن يقتل أباه فقتله وتربع في سدة الملك بعده وفي رواية أخرى أنه حميرى قدم

رآمد بسنگ گران سنگ خرد

هم این وهم آن سنگ بشگشت خرد

نشد مارکشته وایکن زراز

پدید آمد آتش از آن سنگ باز

یکی جشن کرد آنشب وباده خورد

سده نام آن جشن فرخنده کرد

زهو سنگ ماند این سده یادگار

بسی باچون او دگر شهریار

(١) ابو سعید گریزی : زین الاخبار ، ص ٢ (تهران ١٣٩٢) .

من اليمن بجيش جرار فانقض به على الملك جمشيد من ملوك تلك الأسرة
وكأنه عقاب تنقض على أرنب وغنم أمواله وتعلق جمشيد باذيال
الفرار (١) .

ومما يرشد الى أن العرب أو المستعربين كانوا ينسبونه الى العرب
قول ابي نواس فى قصيدة يفخر فيها بقحطان بن نزار :

وكان منا الضحاك يعـ

جده الخابل والجن فى مسار بها

وفى قول آخر أنه الضحاك بن الازهوب بن عوج بن طهمورث وزمنه
بعد الطوفان وابن أخت جمشيد بن هو شنگ ، ملك الاقاليم ، وقال قوم
هو من العرب من قحطان واليمانية تدعيه . ومن خبره أن الملك جمشيد
تكبر وتجبر فخرج عليه الضحاك ونشره بمنشار وقال له ان كنت الها
فادفع عن نفسك . ثم ملك الضحاك فطغى وبغى وهو أول من ضرب
الدنانير والدراهم (٢) .

وهنا نلاحظ تضارب أقوال المؤرخين فيه ، كما أن من ينسبونه الى
الفرس يعقدون الصلة بينه وبين طهمورث وجمشيد من ملوك الدولة
البيشدادية . ولكن يعيننا هنا أن اسطورة الضحاك كما سوف نتبينها يمكن
أن تعد أول صلة بين العرب والفرس ولو فى حسابان المؤرخين .

ونعود الى الضحاك فنورد ما جاء فى سيرته عند الفرس وهو أنه
كان على كتفيه سلعتان أى غدتان يحركهما اذا شاء وزعم أنهما حيتان
يفزع بهما الضعفاء والجبناء وقال انهما لا يسكنان الا اذا طلاههما بدم
انسانين يذبحان له فى كل يوم . قيل وكان للضحاك وزير سديد
الرأى فكره من الضحاك ما يطلب فأتى بدماع كبشين بدلا من دماغ
انسانين ، واستوخم الناس حكم الضحاك فقام فيهم حداد يسمى كاوه

(١) فروغى - يغمائى : منتخب شاهنامه ، ص ١٩ (ايران ١٣٢١) .

(٢) ابن نباته : صرح العيون ص ٤٦ (القاهرة ١٣٢١) .

اتفق أن ولدين له ذبحا للضحاك فاعلن الثورة عليه وجاء برمح جعل فى أعلاه قطعة من جلد كان يستر بها ثوبه من تطاير الشرر أثناء عمله فى الحدادة ومضى مع الناس الى الضحاك فانخلع قلبه رعبا وولى هاربا وشاء الناس أن يملكوا كاوه عليهم فأبى وعفت نفسه عن الملك قائلا أنه ليس من بيت الملك فملكوا من يسمى افريدون بن جمشيد .

ومن الخلط فى شخصيته أو أسطوريته ان الايرانيين يسمونه كذلك بيور اسب بن سيامك بن كيومرث وهو الملك الأول فى الأسرة الپيشدادية وان العرب سموه الضحاك وهذا الاسم معرب (ازدها) بمعنى التنين . أما معنى بيور اسب فيقال بمعنى عشرة آلاف فرس لأنه كان يملك هذا العدد من الافراس .

ويقال ان الشيطان ظهر له ذات يوم فى صورة انسان وقال له : أنه طاه له المهارة فى طهو ما لذ وطاب وهو أهل لان يكون طاهيا له . فجرب الضحاك ما قدم اليه من طعام ذات يوم فاقتنع ببراعته منقطعة النظير . ولكن الشيطان انما أراد أن يزين له القتل وسفك الدماء ، ولم يكن الناس فى عهد الضحاك معتادين أكل اللحم فرغبه الشيطان فى أكل اللحم من لحم طير وحمل ثم من لحم الشياه والابقار . وليس يخفى ان الشيطان حبب اليه أكل اللحم ترغيبا له فى ذبح الطير والحيوان وبالتالي سفك دماء الابرياء .

وشاء الضحاك أن يجزى الشيطان على أنه ارشده الى أكل اللحم ، فطلب اليه أن يتمنى عليه ما يريد فقال الشيطان انما أريده هو أن اقبل كتفيك . وفيما هو يقبل كتفيه نفتفيهما فظهر على كتفيه غدتان وقيل حيتان وكانتا اذا تحركتا شعر الضحاك بألم جد شديد وانطرح فى فراشه متوجعا صارخا . ويروى أن السلعتين كانتا اذا ما قطعتا عادتا الى الظهور بحيث لم تجد حيله فى الخلاص منهما .

وعاوده الشيطان وظهر له فى صورة طبيب نطاسى وقال له لا شفاء لما على كتفيك وسوف تتوجع منهما طوال حياتك ، أما اذا شئت أن يرتفع عنك هذا العذاب فلزام ان تطعمهما كل يوم دماغى شابيين .

فانتصح الضحاك بنصح طبيبه وكان فى كل يوم يأمر بذبح شابين لأخذ
مخهما وإطعام الحيتين أو تسكين الغدتين .

وكان الشيطان غاية من كل ما زين له فعله هو ان يعلمه ما يحيد به
عن الطريق السوى ويعلمه السحر والفسوق وعبادة الاصنام ، وما ملك
الضحاك الا أن يصدع بما يأمره به الشيطان .

وجاء فى سيرته أنه رأى ذات ليلة فيما يرى النائم كان ثلاثة
رجال اقتحموا عليه مخدعه وشدخوا رأسه بقضبان من حديد ومزقوا
جسده بالمدى وشطروا جثته شطرين ثم حملوه الى قمة جبل دماوند
وطرحوه هنالك فى بئر لتكون تلك البئر سجنا لا يستطيع الفرار منه .
فهب من نومه وقد أخذ منه الفزع كل مأخذ ورفع صوته بصيحة الرعب
حتى ايقظ كل من فى القصر ، وتقدمت اليه زوجتان له تسألانه عما به .
فأبى فى أول الأمر أن يحدثهما بهول ما رأى من خشية ان ينخلع قلبهما
رعبا . الا أنه بعد الحاج منهما قص عليهما ما رأى فى رؤياه . ونصحنا
له ان يستدعى المعبرين ليفسروا له تلك الرؤيا وجعل المفسرون والمنجمون
يتفكرون حتى وقعوا على الحقيقة . ولكنهم أبوا أن يصارحوه بها لشدة
هولها واشفاقا عليه من وقعها . فجعلوا يطيبون خاطره بكلام لين الا أنه
استشاط غضبا وهددهما بضرب رقابهم ان كتموا عنه شيئا . فقال قائلهم
أنه سوف يعمر ألف عام وسوف يحكم كما لم يحكم أحد من أسلافه حكما
فيه ما فيه من مظاهر الجاه والعظمة واتساع السلطان ولكن لا دوام لانسان
فى هذه الدنيا وسوف يهلك بيد فتى من أبناء الملوك لم يولد بعد . وهذا
الفتى جدير بأن يملأ الدنيا من بعدك عدلا كما ملئت جورا .

وبلغ من تجبر وتكبر الضحاك أن يأمر بسل السنتهم من أقفيتهم
كما أعد للامر عدته فأمر بقتل كل طفل يولد خشية أن يكون هذا الفتى
الذى سوف يودى به .

ويزعم ابن الأثير رواية عن هشام بن الكلبي أنه ملك ألف سنة
وكان ساحرا فاجرا عاصيا خبيثا ومهولا للناس بالحيتين اللتين كانتا على
كتفيه .

وهذه أسطورة مغزاهها في ظاهرها نتبين منها أن الضحاك الذي تقلب من النعمة أصبحت نعمته هذه نقمة لأنها زادته بأوا حتى ادعى الربوبية فسلط الله عليه جبارا مثله قضى عليه وتلك مغبة كل جبار عنيد .

ومما جاء في خبر جمشيد أنه كان يملك قطعانا تفوق الحصر فوسع الأرض ثلاث مرات لتستوعبها . وأقام ابنية للناس يحتمون فيها من عواصف الثلج .

بيد أن مملكته التي تشبه الجنة سرعان ما زالت من الوجود وقدر له أن يشاهد بعينه التي تشبه الشمس زوال ملكه ، وذلك بسبب من ذنب اجتρχه وهو أنه رغب الناس في أكل اللحم ، كما جاء في كتاب الفرس المقدس أنه كان يميل إلى الكذب ولا يتحرز منه وبذلك فارقه النور الإلهي الذي كان يحكم بحقه المقدس وكان هذا النور حاميه وراعيه فهم على وجهه طريدا شريدا يبحث عن موئل (١) .

والخيال الفارسي يجسد الشيطان ويعرضه في صورة انسان يظهر للضحاك على حين نعهد الشيطان موسوسا في الصدور عند العرب لا يظهر للعيان ، وهو يبدو انسانا خبيث الطوية واسع الحيلة يزين للضحاك أن ينعم بالطيبات ليرضى عنه ويحبه ويستجيب لكل أمر يطلبه وقد كان فقد زين له أن يأكل اللحم واستدار بعد ذلك ليضله ، وذلك أنه قبل منكبيه وبذلك أظهر الحيتين اللتين كانتا وبالا على الضحاك وسببا في ذلك الظلم الذي غمر به الناس واستحق أن يتم القضاء عليه بسببه .

أما كاوه الحداد فهو يعرض لنا مثالا للمثائر الذي يضيق ذرعا بظلم من يسومه الخسف فهو يعبر عن سحق قومه على ذلك الظلوم الغشوم الذي قتل ابناءهم ورفع عليه راية العصيان . كما أن الشعب تكاتف خلفه وكان اتحاده ضد الضحاك قدرة من عجز وقوة من ضعف .

ان هذا ما يفخر به الفرس ويعدون كاوه الحداد بطلهم الشعبي

(١) د/عبد الحسين زرین کوب : تاریخ مردم ایران . ص ٢١ (طهران ١٣٦٤) .

الاسطورة الذى يعتزون به وذلك منذ أن ظهرت فيهم حركة الشعوبية فى العصر العباسى . ومن شعراء العصر العباسى المستعربين أى اللذين لسانهم عربى ونسبهم فى الفرس ويتعصبون للفرس على العرب فى شعوبية كانت تيارا قويا ضد العرب . من يسمى المتوكلى الذى يقول :

انا ابن الاكبار من نسل جم
وحائز ارثى ملوك العجم
فمن نام عن حقهم برهة
فمن حقهم برهة لم انم
معى علم الكابيان الذى
به ارتجى ان اسود الامم

فعلم الكابيان هذا هو تلك القطعة من الجلد التى كانت لكاوه الحداد والتى رفعها على رمح معلنا ثورته على ظلم الضحاك . وهذا ما يرشد الى أن هذه الاسطورة كانت ماثله فى وعى الفرس منذ قديم وسوف نصادفها فى الشعر الفارسى الحديث الذى يفخر فيه الفرس بوطنيتهم وقدرتهم على رفع ظلم الظالمين .

ثم أفضى الملك من بعده الى فريدون بعد أن حبس الضحاك فى بئر بجبل دماوند .

وهذا أبو تمام يشير الى أسطورة الضحاك وافريدون فى شعر يقول فيه :

ما قال ماقد نال فرعون ولا
هامان فى الدنيا ولا قارون
بل كان كالضحاك فى سطواته
بالعالمين وانت افريدون

وان دل هذا على شيء فانه قاطع الدلالة على ان اسطورة الضحاك

كانت متعارفة معلومة عند شعراء العرب ممن لهم نسب فى الفرس ومن
ابناء يعرب .

ومن ملوك هذه الدولة منو چهر وكان له قائد يسمى سام بن نريمان
وكان محاربا مظفرا شديدا فى الهيجاء يضرب المثل به فى نجده وأقدامه
حتى سمى بطل الدنيا . قيل وكان على الدوام يسأل الله أن يرزقه غلاما
فاستجاب الله له وكان له على الكبر طفل أبيض الشعر فنبذه أبوه لدمامته
وتطير منه وأمر بحمله الى قمة جبل شامخ ليكون من الهالكين . واتفق
أن العنقاء شاهدت هذا الوليد المنبوذ وهو يعالج سكرات الموت فادركتها
الرقعة له وحملته الى وكرها ورأته وجعلته بين افراخها حتى بلغ السابعة
من سنه . ورأى سام ذات ليلة فى منامه ولده الذى نبذه وعرف مكانه كما
عرفت العنقاء أنه أبوه فمضت به اليه واقتلعت ريشة من قوادمها وقدمتها
لسام طالبة اليه أن يحرقها اذا وقع فى شدة حتى تخف لنجدته .

وطاف خبر هذا الطفل بسمع منوچهر فاستقدمه مع أبيه وما أن
وقع نظره عليه حتى أحبه وأمر بتربيته الى ان أصبح فتى يافعا وسيما
فصيحا . وفى ذلك يقول الفردوسى : -

(ومن قلة الجبل العنقاء أطلت ولما رأت سام ومن معه أدركت .
أنه أجل الطفل جاء ، وما طوى الطريق من أجل العنقاء . وكان من
قولها لابن سام ، بنى العزيز يازين المقر والمقام . أنا مرييتك التى سوف
تربيك ، ولك من مرحمتها كل ما يرضيك) (۱) .

(۱) نـگه کرد سيمرغ زافراز كوه

بدانست چون دید سام وگروه

که آن آمدش از پی بچه بود

نم از بهر سيمرغ آن راه سود

چنين گفت سيمرغ با پور سام

که ای دیده رنج نشيم وکـنام

وتطلق كلمة زال فى الفارسية على الشيخ الكثير وانما سمي ابن سام بهذا الاسم لبياض شعره كما يسمى زالى زراى زال الذهب لانه كان محمر الوجه كانه الذهب .

وهذه الاسطورة يمكن أن تشير الى أن من ظلم أو عوقب فى غير ذنب جناه ، يقيض الله له من يرفع عنه الكرب كما ان الدميم الذى لاذنب له فى دمامته قد يكون أسعد حظا من جميل وهذا النقص الذى يشعر به فى دخيله نفسه يدفعه الى أن يعوضه بانجاز ما يعد عملا عظيما فكأنه لم يشق بدمامته بل كانت فتح الباب خير له .

ويأتى بعد ذلك ذكر رستم وهو أوسع أبطال الاساطير الفارسية شهرة الذى تروى عنه الخوارق والاعاجيب حتى وهو حمل فى بطن أمه فقيل أنه كان من ضخامة جسمه بحيث اخرجوه من جانبها عندما ضربها المخاض ، فلم تلده كما تلد النساء على مجرى العادة . ولما شب عن الطوق أبدى من قوة جسمه ما لم يخطر على بال حتى قيل أنه كان اذا زلزلت الأرض تحت قدميه أصبحت أحجاها كأنها فتات . أما اذا انبرى للقتال فما استطاع الصمود له مقاتل بل كان يصرع محاربيه ويبطش بهم ويجعلهم كالفراش المبتوث وقيل أن الملك كيكائوس وقع فى أسر الجن حين هاجت الحرب بينه وبينهم ، فتغوث برستم الذى خف لنجدته فاطلق من أسرهم . وكان الملك كيكائوس قأد ذهب بصره وهو فى الأسر فقتل رستم ملك الجن واخرج كبده ومسح بها على عيني الضير فارتد اليه بصره كما أن كيكائوس خرج معه لحرب اليمن وهو يحمل علم الكابيان فانتصر كيكائوس على آقيال اليمن وصالحهم على أن يدفعوا له فى كل عام مالا جزيلا .

وهنا وقفة نذكر فيها أن رستم كان يحمل العلم الكاويانى وهو ذلك العلم الذى حمله كاوه الحداد وهو ذلك العلم الذى يعد شعار ثورة الشعب على كل ظلوم غشوم . وكأنما الهب هذا العلم حميته وشد من اذره لانه

تراپو رنده يکی دایه ام

همت دایه هم نیک سرماییه ام

ذلك العلم الذى فى ظله كان للفرس نصر مبين . وهذا يدل على اعتزاز
الفرس بعلم كاوه هذا على أنه شعار لجدهم وفخارهم . وبذلك يبدو
رستم ندا لكاوه فى قتاله تحت هذا العلم .

وبذلك يكون رستم قد نصر قومه على العرب الا أنه نصرهم كذلك
على التورانيين أى الترك فلما وقعت الحرب بين الملك كيخسرو وبين الترك
استنجد برستم فاعداه وانتصر الفرس ولولاه ما انتصروا وانكسروا .
ويقول الفردوسى فى الشاهنامه ان الحرب طالت بين الترك والاييرانيين
بقيادة رستم مائتين وسبعين عاما .

وقد عد الفرس بطل الترك افراسياب روحا شريرة وهو الذى ملك
اربعمائة من الاعوام كما تقول اساطيرهم . وقد اعتز الفرس ببطلهم
رستم وسموا قوس قزح قوس رستم فكانهم رفعوه الى عنان السماء وسموا
فرسه رخش بمعنى انتشار الشعاع ودخل اسمه فى الامثال الشعبية كما
دخلت فى اللغة الفارسية فكلمة رستمى بمعنى الرستمى أى الشجاعة
المنقطعة النظير (١) .

ومما ينسب الى رستم أنه بعد موت گرشاسب آخر ملوك الأسرة
الپيشدادية فى ايران أغار افراسياب التركى على ايران ولكن الفرس
لما رأوا أنهم لا طاقة لهم بعدوهم استدعوا رستم فرد عادية المعتدى ومضى
الى جبل البرز وجاء بمن يسمى كيقباد واجلسه على عرش ايران (٢) .

فكان الرغبة فى تمجيد عظيم من العظماء تدفع ولا بد الى وصفه بكل
جميل والمبالغة فى ذلك الى أبعد مدى وهذا ما نلاحظه فى تمجيد الابطال
الذى يخرجهم من الواقع التاريخى الى الخيال الاسطورى . فيقال عن
رستم انه كان اذا أكل اتى وحده على حمار وحشى بتمامه وأربى عمره
على ثلاثمائة عام (٣) .

1. Lepkin; Shakh Name. Str. 31 (Moskva, 1955)

(٢) نصر الله فلسفى : وطن برستى فردوسى . فردوسى نامه . ص ١٦ (تهران) .

(٣) طه ندا : دراسات فى الشاهنامه ص ٦٤ (الاسكندرية ١٩٥٤) .

والفردوسی یصور رستم بطلا شعبیا فی حروبه مع الترك فیقول :
 (بالقتال جعل رستم اذیم الأرض محمر ، وفی یده عمود علی هیئة
 رأس البقر . اینما یمضی ویسق الجیاد ، تسقط کأوراق الخریف رعوس
 العباد . اذا ما أمسک بالسیف الحسام ، خفض ما للصيد من هام . ومن
 نجیع الشجعان من البیداء ، ماجت الارض کالبحر بالدماء . ولی الترك
 عن الفرس هاریین ، واتخذوا سبیلهم الی دامغان ساریین . ومنها الی
 جیحون ولوا وجوههم ، وقد فطر الامی قلوبهم . فرفعوا باللغظ أصواتهم .
 تحطم سلاحهم وانقسم وسطهم ، لا طبل ولا بوق معهم ولا قدم
 ولا رأس لهم (۱) .

(۱) زمین کرده بد سرخ رستم ز جنگ
 یکی کرزه کاو یکر بچنگ
 بهر موکه مر کب برا نکینتی
 چوبرگ خزان سر فرو ریختی
 بشمشیر بران چو بگذاشت دست
 -ر-ر-ر فرازان می کرد پست
 زخون دلیران بدشت اندرون
 چودریازمین موج زن شد زخون
 برفتند ترکان ز پیش مغان
 کشیدند لشکر سوی دامغان
 وزانجا بجهنم نهادند روی
 خلیده دل و باغم و گشتگوی
 شکسته سلیح و گسته کر
 نه کوس و نه بوق و نه پای و نه -ر-

ولقائل أن يقول ان كان الفردوسى مبالغاً ، فالمبالغة عنصر من عناصر الشعر وأعذب الشعر أكذبه . وللمرد عليه يقال ان ما عرفناه عن رستم كشخصية اسطورية وفرط اهتمام الفردوسى بوصف خوارقه واعاجيبه ، تجعل من شعره صورة مطابقة لحقيقته الاسطورية وهو فى حومة القتال .

ومن ملوك الفرس القدامى (كيكائوس) ويسمى فى العربية (قابوس) وكان عجيب الأطوار ، متقلب المزاج . فتارة يبدو فى مظهر التقى الورع العادل ، وأخرى يبدو شريراً خبيث النية ظلوماً . وعرفت رعيته هذا منه ، فقبلته على علاته . وكان واسع المال الى حد لا عهد لأحد بمثله ، فابتنى برجاً شاهقاً واتفق ذات يوم أن تحركت فيه نزواته ، فدخله الزهو وركبه الغرور ، وقام فى نفسه أن يصعد الى السماء ليعرف ما فيها ، رجاء أن يمتلكها كما يمتلك الأرض ، وأخذته الحيرة والدهشة عندما تكاثرت النعم عنده ، فما عرف كيف يقوم بحققها . وطغى وبغى وعقد العزم على بلوغ السماء لا يرده عن بلوغها شيء ، فأمر بتربية أربعة أفراخ من العقبان ليستعين بها على الطيران فى السماء . ولما قويت هذه العقبان واشتد عودها فى الطيران ، صعد الى قمة البرج وأمر بأن يصنعوا له تختاً خفيف الوزن يجلس عليه ، على أن تثبت أربعة رماح فى أركانه الأربعة ، وأن ترشق قطعة من لحم فى سنان كل رمح وتربط العقبان فى هذه الرماح . فطارت عقبانه به وبعرشه ، وارتفعت عالياً الا أنها جاعت بعد أكلها اللحم ، فضعفت عن الطيران ، فهوت الى الأرض هوى ، الا أنه لم يمت ، ثم تاب وأتاب . والفردوسى يقول :

(طارت طويلاً الا أن جهدها انقطع ، كذا حال كل شديد الطمع .
ومن سود السحاب هوت ، والعرش والملك والرماح اسقطت . وهبطت
على أدغال الصين ، وكانت من آمل فى قرار مكين) (۱) .

(۱) پیریدند بسیار و ماندند باز
چنین باشد آنکس که گیردش از
نگونساز گشته از ابر سیاه
کشان از هوا نیزه و تخت و شاه
روی پیشه شهر چین آمدند
به آمل بروی زمین آمدند

هذه اسطورة تساق مساق العظة والعبرة ، فهذا الملك اشتد به جشعه ، حتى كان فى السماء مطمع له بعد الارض ، وأعد لذلك عدته الا أنه أساء التفكير والتدبير ، وأبدى من ذلك جهل الجهول ، أو عبر عن حال نزوته وحيلته وفكرته ، فباء بالخسران .

الا أنه ألقى من بعد سمعا الى صوت العقل ، واكتسب الحكمة من التجربة ويتلو البطل (رستم) فى شهرته بشدة البأس والضراوة فى القتال ، وانجاز أعمال هى العجائب والغرائب (كرشاسب) .

وقد تردد اسمه فى كتاب الفرس المقدس القديم (الأبهستاق) .

ومما جاء عنه فى (الأبهستاق) أنه قتل تنينا ذا قرنين عملاقا يبتلع الخيل والبشر ، وهو أصفر اللون ، ينفث سما زعافا . ومن خبره مع هذا التنين ، أنه جلس على ظهره وجعل يطهو طعاما له فى قدر من حديد ، ولما شعر التنين بشدة الحرارة على ظهره ، انتفض انتفاضة شديدة ، وأراق الماء الحار من القدر ، الا أن (كرشاسب) عاجله بضربة صرعته .

كما أنه كان يدرك بئار من لم يجد من يثار لهم . وقد وردت اخباره فى الكتب (الفهلوية) ، وهى أخبار بطولية منقطعة النظير . وقيل عنه انه سوف يظهر فى آخر الزمان ليقتل (الضحاك) الذى يصحو من موته ، وبذلك يملأ الدنيا عدلا ، كما ملأها الضحاك جورا (١) .

ولم يكن (كرشاسب) بطلا مظفرا وشجاعا مقداما ليس الا ، بل كان كذلك صاحب مروءة ورغبة فى عمارة الحياة والسعى فيما يعود على الناس بالنفع والخير . قيل انه ابتنى مدينة (سيجستان) ، والخبر فى ذلك أنه جمع العلماء والفضلاء قائلا لهم انه يعتزم بناء مدينة فى ذلك الحين الذى يخرب فيه (الضحاك) الديار ويقتل الأحرار ، لتكون هذه

(١) د. ذبيح الله صفا : حماسه سرائى در ايران ص ٥٢ (تهران ١٣٢٤) .

المدينة موثلا من شروره وجبروته ، ولن يكون له أمر على تلك المدينة ولا اليها سبيل . ولذلك أرغب اليكم أن ترقبوا الطالع لتعرفوا ساعة السعد التي يبدأ فيها البناء . فصدعوا بما أمر ، وعينوا اللحظة الميمونة ، واشترك معهم فى بناء (سيجستان) ، وبقيت هذه المدينة أربعة آلاف عام .

وكان فى الرابعة عشرة من عمره عند ظهور (الضحاك) ، وأمره (الضحاك) بأن يقتل تنينا ، وكان هذا التنين يسكن عدة جبال ، كما قيل انه مضى الى جزيرة (سرنديب) وفيها أعتقل من تعلق بأذيال الفرار وقتله وطاف بالبحر المحيط ، وشاهد كل عجيب فى جزر هذا البحر ، ثم ارتحل الى المغرب ، وبعض حروبه فى الهند غنم من عدوه أربعة آلاف فيل .

كما يذكر صاحب تاريخ (سيجستان) - وهو مجهول - أنه ظل فى (سيجستان) تسع مائة عام ، وهو صاحب الحل والعقد (٢) .

وهكذا ترد أطراف من سيرة (گرشاسب) فى كتاب تاريخ (سيجستان) وهى تبديه محاربا مغامرا مسافرا راغبا فى تقويم العوج ، واصلاح الفساد فى اطار اسطورى (١) .

وفى القرن الخامس الهجرى نظم الشاعر (أسدى) منظومة طويلة يتصدى فيها لوصف شجاعة (گرشاسب) واسماها (گرشاسبنامه) أى (گرشاسب) ، وتتشكل هذه المنظومة فى قريب من عشرة آلاف بيت . والشاعر يبسط القول فى ذكر أسفاره الى بلاد الهند وأفريقيا . ويقف طويلا عند محاربته للجن والشياطين والضواري والتنانين . والظن أن هذا الشاعر استمد مادته من كتاب منثور يحتوى أخبار هذا البطل (٢) .

(١) ترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية الاستاذ / محمود عبد الكريم المدرس المساعد بكلية اللغات والترجمة من جامعة الازهر ونال به درجة التخصّص (المجاستير) .

(٢) د. زهراى خاتلى : فرهنگ أدبيات فارس نرى . ص ٤٢٢ (تهران)

وان يختص شاعر هذا البطل الأسطوري بمنظومة تتألف من آلاف الأبيات ، فيرشد الى أنه كان شخصية بطولية اسطورية ولاشك .

ونحن لا نعرف من اختص (رستم) مثلا بمنظومة ، مما يدفع الى الظن بأن (گرشاسب) يشبهه في صفاته أو يقاربه . ولكننا نرى أن العنصر الأسطوري في سيرة (رستم) أقوى منه في سيرة (گرشاسب) ، وليس له ما لرستم من شهرة في تاريخ الفرس الأسطوري ، ولا ذكر له في أمثالهم كرستم . فكل ما نعرف من امارات بسالته ، أنه كان يقاتل الشياطين ، وهذا ما نعهده في سير الأبطال الأسطوريين كافة . أما أن يقتل التنانين التي تبتلع الناس والدواب ويصيد الضواري ، فذلك أمر مألوف يخرج بعض الخروج عن الاسطورة ، وان كانت هذه التنانين من الضخامة بحيث تبتلع الانسان والحيوان .

وگرشاسب لا يذكر في الأمثال التي تدور على السنة الفرس حتى في يومنا هذا ، وذكره في كتاب الفرس المقدس القديم غير مرة يرفعه الى منزلة خاصة ليست لرستم الذي لا نعرف له ذكرا في هذا الكتاب . وأن تكون سيرته موضوع منظومة لشاعر من مشاهير شعراء الفرس بعد الاسلام .

وهذه المنظومة تشبه (شاهنامه الفردوسي) وتتلوها في منزلتها في الأدب الفارسي ، مما يميز هذا البطل الاسطوري ويوغل به في الاسطورية ، أن يقال عنه انه سوف يظهر في آخر الزمان ليقتل (الضحاك) ليخلص الأرض من شروره .

وملاحظ أن هذين البطلين (رستم) و (گرشاسب) لم يكونا من الملوك ، فما طمعا في ملك ولا جاه . و (رستم) هو الذي ظاهر ملكا ونصره ، وبذلك كان موصول الصلة بالتاريخ .

ونشبت الحروب بين هذين البطلين وبين الجن والشياطين . وهذا ما يذكرنا بأن البطل الأسطوري عند العرب وفي أدب اللغة الأوردية كانت الجن هي التي تناصره وتظاهره في الأغلب ، ولا نعرف في أساطير البطولة التاريخية عند الترك أن الأبطال كانوا يقاتلون الجن .

وهذان البطلان انما يدخلان التاريخ عرضا لا أصلا ، أو على التوضيح أنهما لم يكونوا من الملوك ، ولم تكن سيرتهما شبيهة بسيرتهم ، وليس أبطال شعبيين كمن نعرفهم عند العرب ، بل جاء ذكرهما فى منظومات تاريخية وكتب دينية ، فهما من طبقة تختلف عن طبقة أبطال الشعب الأسطوريين عند العرب .

ويحدثنا التاريخ من أغوار البعيد عما كان يعرف عند الفرس بالجلالة . وهذه الجلالة فكرة فارسية خاصة أو بركة سماوية ، والحكام فى ميسس الحاجة اليها . فبفضلها يصبح العالم بأسره فى حوزة الحاكم وتحت سطوته . وإذا عدها قلت جدارته وهلك عنه سلطانه . ولهذه الجلالة هيئة كبش جسيم فى اسطورة (أردشير بابكان) مؤسس الدولة الساسانية ، وقد ذكرت فى كتاب (زرادشت) المقدس غير مرة ، ولا بد منها لكل متربع على العرش . وهذه الجلالة كانت للملوك والحكام وأنبياء الفرس القدامى ، وقد تتخذ شكل طائر وتغوص فى الماء (١) .

وقد تعرف هذه الجلالة بالنور الالهى . وكان ملوك ايران يسمون باسم أصحاب النور الالهى ، أما اذا غلب على أحدهم البطر ، فان (اهورمزدا) اله الخير يغضب عليه ، ويصرف عنه هذا النور فيولى عنه السعد ، ويؤول أمره الى الدمار والبوار . ولكن كان (أفراسياب) التركى ، العدو المبين للفرس وغيره من الشياطين الذين يريدون الشر والسوء بالاييرانيين ، جهدوا أن يصرفوا هذا النور عن مملوكه ، فذهب جهدهم هباء منثورا .

ويستفاد من هذه الاسطورة ، أن الايرانيين كانت عقيدتهم راسخة فى النور ، على أنه مبعث كل خير وبركة ، ولا غرو فاله الخير (اهورمزدا) هو خالق النور ، وقد يرمزون بالنور له ، ويقابل ذلك عقيدتهم فى الظلام ، واله الظلام هو (اهرمن) والمتسبب فى كل سوء وشر .

(1) Horn : Geschichte der Persischen Litterature, S. 16 (Lepzig, 1901).

ومن الباحثين من يذهب الى القول بأن التاريخ ينقسم قسمين :
ما قبل التاريخ والتاريخ . وكان ما نسميه ما قبل التاريخ اخبارا
يتوارثها القوم بالسماع ليس الا ، وهذه الاخبار لم تكن مدونة ، لأن
التاريخ كعلم قائم بكيانه لم يكن قد وجد بعد . وهذا ما نتلقاه اليوم
على أنه تاريخ ، وقد دونت هذه الأساطير من بعد في الكتب وأضيف
اليها ما أضيف (١) .

ونضيف الى ذلك قولنا ان هذه الأساطير هي تاريخ قبل تدوينها
وبعده ، وليس في الامكان أن نقطع بمعرفة زمان زوايتها أو تدوينها .

ونحن نتلقى ما ورد في كثير من الكتب القديمة على أنه تاريخ
وان كان اسطوريا ، وذلك بسبب ما أضيف اليه على امتداد العصور وعليه
فالأسطورة تاريخ وخرافة في وقت معا ، ولكن ما رواه القدماء على أنه
تاريخ اذا ما عدنا اليه بنظرة تأمل ، أدركنا أنه خرافة بمقياس تفكيرنا
في عصرنا الحاضر المختلف عن مقياس تفكير القدماء ، يستوى في ذلك
ما روه وما سطره .

ولكن ثمة حقيقة لا ينبغي تناسيها ، هي عد ما جاء به الكثير من
أنبياء الفرس القدماء في عداد الأسطورة ، وبذلك تكون الأسطورة روايات
قديمة لا تنسب الى أحد معين وتواريخ ، على نحو ما . اضافة الى كونها
كلما قال به من يعرفون ، الا أنه في حكمنا حديث خرافة .

(١) عبد الحسين آيتي : تاريخ يزد . ص ١١ (تهران ١٣١٧) .

الفصل الثالث

الأسطورة في الشعر الفارسي الحديث

ظل الأدب الفارسي تراثا روحيا لليرانيين بعد الاسلام ، يعبر عن معانى الحياة فى كل مظهر من مظاهرها ، ويصور ما تموج به البيئة من أحداث وأوضاع وتيارات فكرية وروحية طوال ما يقرب من ألف عام وظل على تلك الحال حتى منتصف القرن التاسع عشر ، ثم لحقت به مظاهر التطور شيئا بعد شيء . وتطوره هذا انما كان مترتبا على تطور الحياة . وهذا هو المتوقع ما دام الأدب صورة لحياة الشعوب . ولكن تطور هذا الأدب لم ينبثق منه أدب يغير الأدب القديم كل المغيرة . فأساليب التعبير ظلت كما هى ، واغراض هذا الأدب وفنونه دامت فى جملتها على ما كانت عليه ، ولم يتنكر الإيرانيون لأدبهم القديم ، وان جدودا فحد التجديد أنه قتل القديم فهما . وعلى ذلك فهذا الأدب الحديث يمتاز بطابعه القديم بكل الخصائص وان وجدت معها مظاهر جديدة من حيث الغرض ليس الا . فالإيرانيون معترفون بماضيهم المجيد ، واللغة وهى ملاك الأدب ، أهم مظهر من مظاهر القومية عندهم ، وعليه فظلوا معترزين بأدبهم بمعانيه ومبانيه ، وان أضافوا جديدا أولته ملابس جديدة لم يكن لها من قبل وجود وهذا ما نجد له ما يؤيده فى ايراد بعض الشعراء المحدثين والمجددين بذكرهم لأساطيرهم القديمة للتمثيل والتخييل ، مما يدل على فرط اعتزازهم بماضيهم حتى فى أساطيره ، وهى التى أوردوها كأنها تذكارات لماض مجيد ، ورمزوا بها الى جديد من ملابس حياتهم ، وبذلك عقدوا الصلة بين ماضيهم وحاضرهم .

ومما بعث الشعراء على التجديد استجابة لما جد فى حياتهم ، وأنه منذ بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ظهر فى ايران الصراع بين عليّة القوم ومن هم دونهم فى المنزلة ، وأقل منهم جاها وثراء ، أو بين المستعمرين الغاصبين الذين استحوذوا على ايران مستأثرين بخيراتهم دون أهلها .

ولذلك قامت الثورات على المستعمرين والمستبدين ، وبعد أن اتصل
الاييرانيون بحضارة الغرب ، وعرفوا مذاهب القوم ، وقدرُوا حرية الفرد ،
طالبوا بالحكم النيابي . وتمذهب الایرانيون بمذاهب سياسية لم يكن لهم
عهد بها من قبل ، وجدوا فيها أوضاعا اجتماعية جديدة ، وبذلك مست
الحاجة الى التعبير عن أفكار جديدة ، بشعر جديد فى المعنى ، ولكنه
قديم فى المبنى (١) .

وممكن ما يعنينا فى هذا الفصل ، هو ورود ذكر لأساطير الفرس
القديمه فى هذا الشعر الجديد ، وقد استشهد الشعراء بها متبينين فيها
رمزية خاصة تتعلق بما يوردون عنه تعبيرا .

والرمز بالاسطورة القديمة يدل على كثير ، لأنه يؤيد أن شعراء ايران
المحدثين معتزون بماضيهم ، مستمدون منه ما يبعث الهمم ، ويدفع الى
التشبه بالسلف ، والى ايقاظ الوعى .

وقبل الخوض فى هذا ، نمهد بالقول ان ذكر الاساطير ورد كثيرا
فى شعر الفرس القديم ، الا أنهم كادوا يقتصرون فى ذكرهم لها على
أنها حديث خرافة ، والهراء والقصص الذى يتوارثه الخلف عن السلف ،
ولم يذكروا اسطورة بالذات للاستشهاد بها أو التمثيل أو التخيل .

ونحن نبني هذا الحكم على ما ورد فى (لغة نامه) من أشعار
لشعراء الفرس القدامى تضمنت ذكرا للاسطورة ، ونسوق بعض الأمثلة
كقول (العطار) من أهل القرن السابع الهجرى :

(اذا ما نفث أنفاسه فى البحر ، أضحى اسطورة كل ماله من
سحر) (١) .

(1) Mansour Shaki : An Introduction to the Modern Persian
Literature, London, pp. 303-304.

(٣) اگر بر قصر دریا دم بر آرد
همه افسون او افسانه گردد

فهو يريد ليقول أن ما يظن أنه عجيب غريب له قدرة غيبية خارقة
ليس أسطورة باطلة وكلاما لا خير فيه ولا جدوى منه .

ويقول (حافظ الشيرازي) من شعراء القرن الثامن (كم من نقوش
بلا جدوى نقشنا ، وأمسى أسطورة فيها سحرنا) (١) .

وهنا نجد المقابلة ثانية بين السحر والاسطورة ، أى بين الأمر الذى
تحرار فى كنهه العقول تعجبا منه واعجابا به وبين الخرافة التى لا تستقيم
فى فهم .

ويقول (دهخدا) فى حد الاسطورة أنها القصة الكاذبة التى لا أصل
لها ، وتقصد الى مغزى أخلاقى خاص ، أو لا تقصد الا أن تكون
مسلاة وملهاة ، وينبغى لمن ينظر فيها أن ينظر بعين العبرة على
أنها خرافة (٢) .

وعلى أساس من هذا ندرك مفهوم الاسطورة عند القدماء والمحدثين ،
و (دهخدا) ينص على وجوب تفهم مغزاها . وبناءا على هذا الادراك
ننظر الى الاسطورة فى الشعر الفارسى الحديث ، ويسعنا أن نصرف النظر
عن رأى القدماء فيها سواء منهم من زعم أنها حقيقة متوارثة ، ومن اقتصر
على الإشارة اليها ، على أنها حديث خرافة ، والباطل مقابل الحق .

ويمكن تقسيم شعراء الفرس فى العصر الحاضر ثلاث طوائف .
فالطائفة الأولى تعالج نظم الشعر على غرار شعر القدماء فى أسلوبه
وأغراضه . والطائفة الثانية اضافت الى الشعر مضامين جديدة وأفكارا
مبتكرة لا عهد للقدماء بها ، الا أن نهجها فى الشعر كان نهج أسلافهم ،
وفى طبيعة هذه الطائفة ملك الشعراء (بهار) . أما الطائفة الثالثة
فبالغت فى التجديد وجاعت بأوزان لا عهد للشعر الفارسى بها (٣) .

(١) چه نقشها كه بر انگيختيم وسود نداشت

فسون ما بر او گشته است افسانه

(٢) دهخدا : لغت نامه ص ١٣٠٢ شماره مسلسل ٤٢ (تهران ١٣٢٨) .

(٣) محمد اسحاق : سخنور ان ايران در عصر حاضر ص ١٢/ج ١ (دهلې

وملاحظ أن الشعراء الذين انطلقوا بعض الشيء من التقيد بالقدماء والالتزام بالضرب على قلوبهم كانوا أكثر ميلا من غيرهم بإيراد ذكر للأساطير الفارسية في شعرهم ، وذلك بسبب من أنهم كانوا أميل إلى تشبيه ما يموج في بيئتهم بين الحين والحين ، بما كان في الزمان الخالي ، كما كانوا يلتمسون إيراد أمثلة يتخيلونها ليذكروا المحدثين والمعاصرين بالأقدمين . وتناولهم للأساطير ربما كان بباعث من اطلاعهم على آداب الغرب التي صادفوا فيها ذكرا لأساطير اليونان والرومان ، ما يشكل لهم خلفية أدبية يصدرون عنها على وعى أو على غير وعى . وفي رأى أن الشعر في العصر الحاضر هو شعر الحياة ، وليس الشعر خاصا بالفرد ولا معبرا عنه ، بل انه الذي يعبر عن الجماعة . ولذلك اختار الشعراء في يومنا الحاضر ذكر الأساطير ، لأنها لا تعبر عن الفرد أو طبقة خاصة من الأفراد المنكمشين المعتزلين عن الجماعة بل عن سواد الناس والكثرة والكثرة من الجماعة (١) .

وهذا رأى تمس الحاجة فيه إلى فضل إيضاح ، فليس في الامكان بت الصلة بين الفرد والجماعة . فالشاعر الفارسي الحديث اذا ذكر اسطورة (الضحاك) أو (جمشيد) أو (رستم) فانه بالتبعية يذكر ما تعقد من صلات بين هاتين الشخصيتين الاسطورييتين ، وبين من حولهما . وهذا الباحث يضرب المثل بقصة (خسرو وشيرين) التي يعدها أسطورة ، ويقول ان الشاعر الفارسي (نظامي) ضمنها مغزا صوفيا ، ويقول ان (ناظم حكمت) الشاعر التركي أوردها على نحو آخر ، وأراد لبطلها (فرهاد) أن يجري الماء من جبل (بيستون) لينتفع الناس به .

ولكن من التحكم أن نقول ان الاسطورة ينبغي أن تكون قاصرة على فرد ، وننفي عنها أن تكون خاصة بالجماعة .

ان (ناظم حكمت) حين تناول أسطورة (فرهاد وشيرين)

(١) محمد جعفر ياحقى : اسطوره در شعر امروز ايران ياد نامه : شاد روان
أستاذ محبتي مينوى . ص ٧٩٧ . مجلة دانشكده ادبيات (ايران ١٣٥٥) .

بالتبديل ، انما شاء أن يعلق عن مذهب تمذهب به ، وهو ضرورة أن يكون الراى والحكم والحسل والربط للدولة أو للحكام . وأن يكون الفرد رهن اشارتهم لا يملك من أمره شيئا .

فنحن نرى أن الرمز بالأسطورة يتناول الفرد والجماعة فى وقت معا ، ونحن لا نملك أن نتصور فردا اسطوريا كان أو حقيقيا مبتور الصلة عن مجتمعه ، وعليه فلا وجه للقول بوجوب أن تكون الأسطورة هى المعبرة عن الجماعة . لا نميل الى عد قصة (مجنون ليلى) ولا (فرهاد وشيرين) من الأساطير التى سبق أن ذكرناها فى فصول سابقة ، ولا نرى أن هناك اسطورية فى أن يعشق (قيس ليلى) ويهيم بها ، فيبلغ المدى فى هيامه ، ويختلط عقله ، ولا ننكر أن يكون الرواة قد بالغوا فى وصف المجنون بما وصفوه . كما أن قصة (فرهاد وشيرين) من قبيل قصة (ليلى والمجنون) . فالأسطورة فى نظرنا هى مالا يمكن للعقل أن يقبله على أنه حقيقة ، وان كنا نستمد منه مغزا خاصا ورمزا على حدة .

وتأسيسا على ما أوردناه سلفا من خصائص وسمات الشعر الفارسى الحديث أو المعاصر ، يمكن القول ان من أهم آثار الماضى فى شعر الحاضر هو ايراد الأساطير فيه . ولايضاح ذلك نقول ان الأساطير التى أورها الفردوسى على أنها حقائق تاريخية واخبار مروية يوردها الشعراء المعاصرون للتمثيل والتخييل ولا عجب ، فلثقافتهم خلفية عميقة واسعة من شعر أسلافهم ، والمجددون منهم انما يوردون هذه الأساطير على أنها من مناقب ومآثر أسلافهم فى الماضى السحيق ، كما أنهم يجدون فيها رمزية تؤيد ما يقصدون اليه من معنى ، فهى فى المقام الأول للتمثيل ، كما أنها فى كثير منها من الدليل على أن المعاصرين يفخرون بماضيهم ، وما كان فيه من أبطال صناديد . فهذه الأساطير فى الشعر المعاصر ، صلة موصلة بين الماضى والحاضر . ولنا أن نتبع هذه الأساطير فيما استطعنا اليه سبيلا من شعر بعض المعاصرين الذين انمازت أشعارهم بطابع مستطرف .

ونبدأ بذكر الشاعر (شهريار) وهو من أهل الطب . ألا أنه لم

يكمل دراسته لأنها لم تصادف هوى فى نفسه ، وكان دقيق الحس وقيق
العاطفة ، مما دفعه فعاً الى التوفر على الأدب ، فعكف عليه دارساً ،
ونظم الشعر الرقيق الأنيق (۱) .

ومما يؤخذ منه أنه أيقن بأنه سوف يكون له ذكر بين الشعراء
المجيدین وقيل أنه رأى ذات ليلة فيما يرى النائم أنه يخطو على قمم
الجبال ، وثباً من قمة الى أخرى ، وفى يده طبل كبير يقرعه قرعاً عنيفاً
مدوياً ، وفسر له المعبرون هذه الرؤيا بأنه سوف يصبح فى مقلب الأيام
عظيماً ذا شأن (۲) .

و (شهریار) شاعر عشيق غزل بسليقته ، وان كان الى ذلك شاعراً
ينظم فى المناسبات بين حين وحين . ففى قصيدة له نظمها بمناسبة زيارة
الشاه (رضا پهلوى) مدينة (تبريز) للمشاركة فى عيد الثقافة فى
(آذربيجان) قال :

(الثالث من شهر اسفند كان فيه حفل علم الكابيان . وكان الحفل
الثانى فى بلاد بابكان) (۲) .

يعين الشاعر أن اليوم الثالث من شهر (اسفند) وهو الشهر الاخير
من شهور السنة الايرانية الشمسية الموافق لشهر فبراير ، ان ايران
احتفلت بما يسمى (حفل علم الكابيان) ، ومر بنا من قبل أن هذا
العلم الذى يسمى (العلم الكابيانى) منسوب الى (كاوه) الحداد فى
اسطورة (الضحاك) . وجاء فيها أنه رفع الجلدة التى يتقى بها وهج
النار على رمح وأعلن الثورة على (الضحاك) الذى سار فى الناس
سيرة الذئب فى الحمل .

(۱) خلخالى : تذكره شعراى معاصر ايران ص ۲۷۴ / ج ۱ (تهران ۱۳۳۳) .
(۲) كريم ميرزا الو : جريده رستا حيز ، شماره ۶۹۸ ، ص ۱۲ (تهران
۲۵۳۶) .

(۳) سوم اسفند ، بود جشن در نش كاويان
جشن نوم فيز شد در مرز يوم بابكان

وحسبنا أن نشير الى حفل يسمى بهذا الاسم ، لنذكر بما لا يحتمل
شكا أن الفرس يعتزون بهذه الاسطورة على أنها رمز لمجدهم الغابر تبين
كيف أنهم كانوا يابون الضيم ويأخذون على يد المظلوم .

فهذه الاسطورة أكسبت هذا الحفل أسما رمزيا ، أما قوله أن اليوم
الثالث كان فيه حفل فى بلاد (بابكان) ، ففيه إشارة الى (اردشير)
بابكان مؤسس الدولة الساسانية ، وهى أعظم دولة فى ايران قبل الاسلام ،
وقد أسقطها العرب بعد فتح فارس .

و (شهریار) يقرن بين البطل الاسطورى (الضحاک) والملك
العظيم (اردشير) بابكان ، وهو يمتلىء زهوا بهما على أنهما عظيمان
من عظماء السلف ولا يكاد يفرق بين الأسطورة والحقيقة التاريخية .

وله قصيدة بعنوان (المثالية القومية) متحدثا فيها عما كان لبلاده فى
ماضيها المجيد من عز وسؤدد ، ومقلبا كفيه على تلك العهود التى انقضت ،
معلنا مرير أسفه عما آلت اليه الحال فى أيامه فيقول :

(ان تخت جمشيد مازالت تسرى فى أذن الحكام ، ان اسطورة
كيوان مازالت ماثلة فى الأقوام : وفى الآفاق تدوى صيحة اردونان
واردشيران) (١) .

وتطلق كلمة (تخت جمشيد) على مدينة (برسپليس) وهى مقر
ملوك الفرس القدامى ، فيقول ان مقر ملوك الفرس القدماء تشكو الى
الغمام اسطورة (زحل) وهى أن زحل يدور على الناس بشؤم الطالع ،
ولكن ذكر (جمشيد) هنا يذكرنا بهذا الملك الاسطورى فى هذا المقام
بالذات . كما يشكو ويتحسر ويتفجع مع (اردونان) وهو آخر ملوك
الاشكانين .

فالشاعر قبل أن يذكر أميرين معروفين فى تاريخ الفرس ، ذكر تلك

(١) بگوش ابر گوید تخت جمشيد هنوز افسانه کیوان سر ایران
هنوزش انعکاس افتد بر آفاق غریب اردونان ، اردشیران

المدينة على أن اسمها يتضمن ذكر الملك الاسطوري (جمشيد) . وكل ما يقصد اليه أن يشير الى ما آلت اليه حال بلاده من ذل بعدما كان لها من عز . والشاعر موفق في الربط بين الحقيقة التاريخية والاسطورة كما رأينا فيما آوردنا قبل هذه الأبيات ، وانما يرمى الى تحريك الهمم واستنهاض العزائم ليصحح حال البلاد بع أن ماجت بالثورة على المستعمرين والملوك المفسدين في عصره وبيئته .

وفي شعر له يصف كيف أن ايران استردت مجدها بـ (رضا شاه) ، وهو حتى في الوصف التقريرى لم يتمالك شاعريته الرقراقة ، وتحليقه في سموات الخيال يقول (عهدا بطل ايران الذى عرفناه ، عاد الينا برضا شاه ، الأغصان اقلامها حملت ورسمت ، والجبال والسهول كتاب مانى أشبهت) (۱) .

فالشاعر يعيد ذكرى الابطال ، ولن يكون هؤلاء الابطال الاسطوريين الذين لا تغيب أخبارهم عن بال الايرانيين ، ولو أنهم أسطوريون كما عرفناهم ، ويضيف الشاعر الى ذكرى اساطيرهم ، اسطورة لـ (مانى) الذى عرفناه بمذهبه الهدام من قبل ورأيناه أفاقا مضللا يدعى المعجزات ، ومن معجزاته كتاب له يسمى (ارزنگ) أو ارتنگ (رسم فيه تصاوير وتهاويل مدعيا أن هذا الكتاب معجزته . ففي قول (شهریار) اسطورة (مانى) التى يوردها مستمدا من تواريخ الفرس الاسطورية ، مریدا بذلك أن يلبس الواقع بالخيال ، ونأنس فى هذا المقام بقول شاعر قديم :

(جميل ككتاب ارزنگ قوامها ، ومثل قلم مانى المصور خصرها) (۲) .

فهذا الشاعر القديم يشبه ذاك الشاعر المعاصر فى استمداد صورته الشعرية ، وتشبيهاته من تراث الفرس الاسطوري . فقد شبه صاحبه

(۱) آئين پهلوانى ايران باستان نوشد بروز گار رضا شاه پهلوى

شاخ گل آذرى قلم آورد وکوه و دشت شد رنگ کار نامه ارزنگ مانوى

(۲) تنش چون نامه ارزنگ زيبا

ميسا چون خامه مانى مصور

ببراعة الحسن ونحول الخصر . ووجد خير مشبه به فى قلم (مانى) الذى رسم به تصاويره ، وان كان (شهریار) يتقدم عنه خطوات ، لأن تشبيه الجبال والسهول بصفحات الكتاب المزدا نة بالصورة ذات الألوان ، وتشبيه الأغصان بمن يحمل القلم للرسم والتصوير ، لا شك أجمل وأروع .

ان مثل هذه التشبيهات نفع عليها فى الشعر الفارسى ، قديمة وحديثه . مما يدل على أنها أصبحت قوالب تقليدية لا يملك الشعراء أن ينفكوا عنها ، لعمق تأثيرهم بها . فهم فى الأغلب حتى اذا جددوا ، فجديدهم على أساس من القديم ، ولذلك لا ينبغى أن يأخذنا العجب اذا ما رأينا المعاصرين والمجددين ، لا يملكون بحال أن ينسوا أو يتناسوا تراثهم الاسطورى . لأنه فى واقع الحال ، يشكل فى معظمه حقبا وأعلاما يعتزون بها ويشعرون حين يذكرونها ، أنهم انما يعيدون بناء صرح لهم تهاوت أركانه على امتداد الزمان ، أو أن النزعة القومية ربما غلبت عليهم بعد سقوط دولتهم الساسانية ، ومازال حزنهم لذلك مكتمنا فى اعماق نفوسهم وهم لا يشعرون أنهم بذكر أسلافهم عنه ينفثون .

وفى غزل له يستجمع ذكرياته عن كتاب الشاهنامه ، وما قرأ فيه من أخبار الأبطال ، فيستمد من هذه الأخبار للقول فى الغزل ، وبذلك يكون قد طوع الكلام عن المغاوير والصناديد ، ليضعه فى موضع يختاره لهم فى شعر رقيق أنيق ، هو أبعد ما يكون عن الوغى ، ويضفى على كلامه طابعا اسطوريا يقع موقعه فى النفس ، لأنه يبدو فى غير موضعه ، ولكنه مع ذلك محبوب الى النفس ، له مساع فى الذوق . انه يحدثنا عن بطل الفرس البئيس (رستم) الذى حارب التورانيين أى الترك بقيادة (افراسياب) .

وليس يخفى أن الحروب المتعاقبة بين التورانيين بقيادة (افراسياب) والایرانيين تحت امرة (رستم) ، تشكل مدار الكلام أصلا فى شاهنامه الفردوسى . كما أنه يتحدث عن نظره للتركى ، ومعلوم أن الترك لهم ذبوع الصيت بالملاحه فى الشعر الفارسى ، حتى ان كلمة (تركى) وحدها اذا أطلقت ، أفادت أن المراد بها جميل رائع الجمال .

(الاسطورة)

يقول (شهريلار) :

(سفح دم القلب من له لحظ تركى فاین رستم ، حتى نثار من
توران لسياوش من دم) (١) .

وكأنما لا يقصد الشاعر الا أن يشير الى قصة (سياوش) هذا ، وهى
من القصص التى تربط بين (رستم) و (افراسياب) ، وتعرض علينا
صورة معجبة . فسياوش هذا ابن (كاووس) ، وقد تربى فى كنف
(رستم) . واتفق أن شغف (سياوش) زوجة أبيه (كاووس) حبا ،
الا أن نفسه عفت عنها ، ومضى الى (افراسياب) وتزوج ابنته ، الا أن
أخ (افراسياب) كان موغر الصدر عليه ، فسعى به الى (افراسياب)
فقتله فى غير جريرة ، ويقال ان الموضع الذى سفح فيه دم (افراسياب)
أنبت عشا أحمر يتداوى به .

وعلى ذلك فشاعرنا يتمثل نفسه فارسا يثار من تركى . وهكذا تندمج
الاسطورة فى خيال الشاعر وتخرج من العنف الى اللطف ، ومن الشدة
الى الرقة .

ويشير فى غزل له الى ماء الحياة الذى عرفناه من قبل ، ولكنه
يتذكر القصة ليس الا ، أى أنه لا يوردها كما أوردها شعراء الصوفية
الذين يرمزون بنبع الحياة هذا الى المعرفة الصوفية أو العلم اللدنى ،
لأن الصوفية يشبهون ما ينبغى للسالك أو الصوفى المبتدئ ، ان يأخذ
نفسه به من رياضات ومجاهدات وصيام وقيام بتلك المشقة التى لقيها
الخضر والاسكندر فى سفرتهم الى مكان هذا النبع فى الظلمات ، كما
يشبهون عجز الصوفى عن تحقيق مبتغاه بالتمام ، بغياب ماء الحياة
عن عين الاسكندر ، واختفاء الخضر الذى كان رفيقه فى سفره . هذا
هو ما ألفه شعراء التصوف أن يذكروه فى أشعارهم ، وقلما رأينا شعرا
لهم يخلو من ذكر ماء الحياة .

(١) خون دل ريخته تركى نكهی ، كورستم ؟

تاز توران طلب خون سياوش کیمن ؟

أما (شهریار) فيلمح الى تلك الاسطورة على نحو يبدو فيه مبدعا
خلقا لمعنى جديد عارضا صورة شعرية مبتكرة ، ربما لم يسبق اليها
فهو القائل :

(انما العشق خضرنا ، ونبعه عيننا التى تسيل بدمعنا ، ذلك النبع
قطرة بعد قطرة يهب الخلود لقلبنا) (١) .

اننا نعرف من سيرة (شهریار) أنه كان عاشقا مستهما دله العشق
فعجز عن أن يتابع دراسته ، بل ونعرف عنه كذلك أنه فصل من وظيفته
لأنه كان شارد اللهب على الدوام ، ولكنه لم يستطيع نزوعا عن محبة
تلك المرأة التى ارتد عنها خائبا عندما طلب يدها ، وما استطاع أن يكف
قلبه عنها ، وعشقه هذا هو الذى ألهمه روائع شعر الغزل وجعله مذكورا
بغزله بين الشعراء المعاصرين ، هذا وكأنه بذلك يقارب أن يكون
من الخالدين .

و (شهریار) يستمد من هذه الاسطورة على نحو آخر ، وقد غلبه
الشوق ولوعة الحرمان ، فجمعت رغبته ولم يملك لقلبه زماما ، وتجاوز
التلميح الى التصريح ، وتزاحمت فى خياله أطراف للواقع والخيال ،
وأراد لخيال الاسطورة أن يكون واقعه وهو فى نشوة الهوى لا يستفيق .

وقوله قول من يتمنى ، لأنه أضاع عمره فى طلب المحال فهو يقول :

(ضعى شفتك على شفتى انها وماء الحياة سواء ، رب ظامىء
طلب رشفة من ماء . تعثر الاسكندر عندما تلك الكأس طلب ، أما الخضر
الوفى ميمون المقدم فالماء شرب) (٢) .

(١) غم خضر ما وچشمه اش این چشم اشکبار

وین چشمه قطرة قطرة بقامید هد يدل

(٢) ای لبت آب حیات لب بلیم نه

بوکه یکی تشنه کام خسته خورد آب

خورد سکندر سکندری از این جام

خضر وفاکش پیر خسته خورد آب

... ويصفو أن الشاعر الحق بعض تبديل بالأسطورة ، لأننا نعلم أن الخضر لم يشرب ، اللهم الا اذا كان اعتمد على زواية أخرى لها ، ومن عجب أنه وفق كل التوفيق في الرمز بهذه القصة لخاص من شأنه ، لأن عهدنا بشعراء الفارسية أو شعراء التصوف على الأخص ، انما يشيرون بها الى حقيقة يريدون الافصاح عنها ، مفسرين تلك الحقيقة بالمجاز وكأنما هبطت تلك الاسطورة من عليائها في الشعر الصوفي الذي يمجج بالعشق الالهى لتهبط الى خيال شاعر يقرأ الواقع في التعبير عن عشقه الانساني الذي يعرف عند الصوفية بالعشق الصوفي .

والكلام بعد ذلك عن شاعر مصرى هو (حسين مجيب المصرى) الذى أبلى ستة وخمسين عاما من عمره فى العكوف على دراسة الأدب الفارسى ، وانعقدت أواميل الصداقة بينه وبين الايرانيين فى مصر وايران مدة من الزمان تطاولت وتطاولت ، فنظم الشعر فى الفارسية ، وأخرج ديوانا له بعنوان (صبح) طبعه فى مدينة (لاهور) بالباكستان عام ١٩٧٧ ، ونفسح له المجال ليحدثنا عن نفسه فيقول :

(هذه صفحات فى طيها مختارات من اشعارى بالفارسية ، مع ترجمتى لها نظما بالعربية ، وكان المهد لكلماتها ، والمردد لنفحاتها والمرفرف فى خفقاتها ، ولوع أوفى على غايته بلغة الفرس وآدابها ، تمكن فى صميم الفؤاد منذ زمن بعيد ، فشغلت نفسى بها دارسا ومدرسا ومؤلفا . ولقد نظمت فى العربية والفارسية والتركية ما تحصل واجتمع من شعرى الفارسى ما كان حقيقا بأن يتضمنه ديوان ليس بصغير ، غير أنى أثرت أن أختار هذه القلة من تلك الكثرة لما يؤلف بينها من وحدة الغرض ، فكانت صورة نطقت عنى ، وعبرت عن خاص من شأنى) (١) .

على هذا النحو يتحدث الشاعر عن البواعث التى بعثته على نظم هذا الديوان الفارسى ، وان مكن ما يعنينا هو أن هذا الديوان ينطوى على منظومة مزدوجة ، أى من الشعر الذى يعرف بالمزدوج ، والذى يكون روى الشطر الأول منه كروى الشطر الثانى ، ولا يلتزم هذا فى

(١) د . حسين مجيب المصرى : (صبح) ص ٧٩ ، ٨٠ (لاهور ١٩٧٧) .

بقية المنظومة ، ويعرف هذا في الفارسية بنمط المثنوى وهى أكثر من مائتى بيت . ونظم هذه المنظومة فى مناسبة خاصة هى ما كان من قطع للعلاقات دام عشرة أعوام بين مصر وايران فى عهد عبد الناصر ، ثم استئناف هذه العلاقات فى عهد السادات . والشاعر يتشبه بشعراء الملاحم من الفرس الذين يؤرخون بالشعر كالفردوسى ، ويريد ليؤرخ هذا فى شعر فارس مع ترجمة له الى شعر عربى . وهو يدير منظومته فى هذا الغرض وحده ، الا أنه يستمد أطياف خياله وعبارات تعبيره من اسطورة النور والظلام عند الفرس . أى النور واله (اهورامزدا) والظلام واله (أهرمن) ، وذلك الصراع الأبدى بينهما ، ثم يختتم كلامه بذكر انتصار اله النور على اله الظلام ، مما أفضى الى بزوغ الفجر . فهو يشبه تلك القطيعة بين الدولتين بليل مد لهم الظلمات ينتهى بفجر مشرق البسمات . وفى منظومته يحلق بخياله بعيدا ويتأنق فى الوصف ما وسعه أن يتأنق ، ويصف كل ما يتصل بغرض وصفا يبسط فيه الكلام كل البسط ، كما يصف الصراع بين الالهين المتنازعين فى صور متلاحقة متعاقبة .

وبذلك يجعل من اسطورة الظلام والنور ، خلفيته التى يستمد منها لمنظومته ، متشبا بشعراء الفرس فى شعرهم الملحمى . ويعرض هذه الاسطورة الدينية الفارسية القديمة فى مظهر جديد يمثل به لفكرة خاصة ، ويرمز الى حقائق يوشىها بالخيال ، ويولد من هذا كله أفكارا ترد على فكره ، وصورا تتوارد على خياله .

ومن يتدبر هذه المنظومة فى مجملها - يلحظ أول ما يلحظ أن الشاعر انما يصطنع فى تمثيله وتخيله تشبيهات تتميز بخاص من طابعها ، فهو لا يضع شيئا أمام شيء بل يركن فى اتصال ودوام الى التجسيد وبذلك يولد ممالا يولد ويجسد مالا يجسد ، وهو اذا شبه ذكرنا بما يعرف عند البلاغيين بالتشبيه البعيد وفيه الشيء المشبه به بعيد عن الوقوع ، وكلما بعد عن الواقع كان التشبيه المستخرج منه أغرب ، وفى المبالغة أدخل وأعجب .

ولايضاح ذلك نضرب مثلا بتشبيه الفحم اذا كان فيه جمر ببحر من

المسك ، موجه ذهب ، فهذا معدود فى البعيد لكونه غير متوهم الوقوع بحال (۱) .

ومثل هذا من صنيع الشاعر مردود الى سعة اطلاعه على لغة الفرس وأشعارها مما زود حافظته بخيال بعيد يخلق شيئاً من لاشء وهو خلاف الخيال العربى مثلاً الذى يضع شيئاً أمام شىء ولا يكاد يضيف جديداً الى المشبه به فهو أدخل فى الواقع منه فى الخيال .

ان المصرى أراد ليشبه ما كان بين مصر وايران من جفوة وقطيعة قبل أعوام بأسطورة (أهرمن) اله الشر والظلام وبين (آهورامزدا) اله النور من نزاع وصراع ، كما أنه يجعل تلك القطيعة ظلاماً ثم يجعل النور فجراً بساماً مريداً بذلك النور والظلام انتصار الخير وانكسار الشر .

انه يبسط القول كل البسط فى وصف ليل مظلم حتى تكاد المنظومة تفلت منه الى فن الوصف وهو لا ينسى ما يقصد اليه لأنه يبذل طاقته فى وصف الظلمة المدلهمة بما يثير الهلع ويبالغ ما وسعه أن يبالغ فى ذلك ليبرز غرضه من تبیان الشر الذى يغرسه الشيطان فى النفوس وهو يوسوس فى الصدر ويسعى الى التنفير من النزاع والخصام .

انه يستهل منظومته بقوله :

وليل رأيت كعين الضير
ادنيای هذى طواها الحفير
وضل الطريق بهذا الظلام
وفى كفه الشمع بدر التمام
ولو أن شمساً بجنح السواد
بدت لامحت فاللهيب الرماد (۲)

(۱) يحيى بن حمزة العلوى : الطراز ص ۲۸۰ ، ۲۸۱ ج ۱ القاهرة ۱۹۱۴ .

(۲) شبى نیده بونم چو چشمان کور تو گفتى که دنیا بشد همچو کور
درین تیر گى مه که گمره شد ست بیچرخ فلک گشته شمعى بد ست
اگر در میاهى آن آفتاب طلوع کرد گم شد ازو فرو تاب

انه يستهل كلامه بمستبشع من صورة لدنيا الظلام ، كانما أراد
التنفير من ذلك الظلام وهو فى واقع الحال انما ينفر من الخـلاف
والخصام .

كما انه يعرض لوصف هذا الظلام بكل ما يمكن ان يكون له من عمق
فيتخيله طامسا كل نور ويجرد من القمر بشرا يضرب فى هذا الظلام
على غير هدى وفى يده شمعة لا تكاد تنير له موقع قدمه وهو فى
الفلك يدور .

انه يريد ليعرب عن ان الانسان وهو فى شدة غضبه وسخطه لايعى
شيئا مما حوله فلا يدري قولا له ولا فعلا بالغا ما بلغ من الحكمة لأن حنقه
يعمى بصيرته .

ويلتفت الى الشمس ولا عجب فلا يكاد القمر يذكر الا مع الشمس
وهما مصدران للضياء ، بل ان الشمس اولى بالذكر لشدة نورها وشدة
حرها .

والشاعر لا يريد لشمس ان تظهر فى ليله هذا وان كانت الشمس
هى التى تبدد ظلمة الليل ، ولكنه يجعل تراكم وتراكب الظلام أشبه شيء
برماد يخمد جذوتها .

ولا يريد لسماء هذا الليل ان تكون صافية ، بل ملبدة بالغمام مبالغة
فى شدة الظلام :

هو الجو بالبرد شبه الحجر
هوى كى يحطم كأس القمر
وتلك الرياح كليث هصور
ومنه يخيف الوحوش الزئير(۱)

(۱) هواشد ز سرما چو سنگ مياہ مکر سنگ اقتاده بر جام ماه !
همين باد غران چو شیر زیان که از نعره آن رمیده بدان

فمن الحق أن نقول أن الشاعر استوفى كل صفة يريد أن يجريها
على ليل الجفوة والوحشة .

لقد جسد فيه الظلام وتمثله حجرا أسود حطم كأس القمر الذى
غاب عن العيون ، ويريد أن يزيد هذا الليل هولا على هول فتخيل رياحه
زئيرا تجفل منه الضواري .

فقد ذهب فى المبالغة كل مذهب الا أنها مبالغة تقع فى النفس
موقعها وهى فى الذوق تسوغ والشاعر انما يذكرها على عمد لما أسلفنا
من سبب .

وبعد أبيات يسوقها الشاعر هذا المساق فيشبه الليلة المظلمة الباردة
بجهنم التى بردت وجمدت ، يلتفت الى امطورة ماء الحياة التى تردد
ذكرها ما تردد فى الشعر الفارسى الصوفى على الأخص . وشعراء الفارسية
من الصوفية يرمزون بماء الحياة الى العلم اللدنى أو المعرفة الصوفية ،
ولكن المصرى لا يقلد ويردد ما يقصدون اليه بل يقول ان هذا الليل المظلم
يقطر ماء الردى ، وبذلك يبتدع جديدا لا عهد لنا به فلا وجود لماء
يسمى ماء الردى وانما ذكره فى مقابل ماء الحياة وبذلك يكون قد ولد
جديدا من قديم الا أنه جاء به ليناقضه مبالغة منه فى الاعراب عما يقصد
اليه من معنى . فاسطورة ماء الحياة عنده تدفعه الى أن يتخيل ماء
يسميه ماء الردى .

وبعد هذا التمهيد يدخل الشاعر على غرضه من منظومته التى
يضرب فيها على قالب شعراء الفرس الذين نظموا الملحمة ووصفوا المقاتلين
من الابطال فى سوح الوغى ويشبههم بالأسود والنمور فى الأغلب .
وكان هذا حسبهم أنهم أعجلوا عن التانى والترىث حتى تكتمل الصورة
الشعرية عندهم لأنهم أرادوا العرض التاريخى للمحاربين والمقاتلين فى
ملاحم بنالف من آلاف الأبيات وصرفوا اهتمامهم الى سرد الحوادث
وما كادوا يصرفونه الا قليلا الى محاولة البلاغة . والمصرى الذى يتشبه
بهم لا ينظم الآلاف المؤلفة بل ينظم من منظومته هذه مائتى بيت أو أكثر
فله فسحة من الوقت للتخيل والتذوق ورسم الصور البيانية . انه شاء أن

یؤرخ حدثا وقع فی الحقیقة الا أنه وصفه فی رمز وایماء وأظهر الواقع فی مظهر الخیال ، وجعل من المجاز قنطرة الحقیقة وهذا ما یميز ملحمة تلك فی لطف حجمها من ملاحظهم من ضخامتها التي تبلغ المدى .

بدا بذكر اله الشر (أهرمن) أو الشیطان أو اله الظلام فقال :

لأهرمن الشر رفع العلم
على السهل والوعر ها قد هجم
كان به السكر سكر الغرور
فما من بصيص نراه لنور
وقال : بساحات حرب الفلك
يفر أهورا من المعترك (۱)

ویبدو أهورا وهو الشیطان الرجیم وقد ترحكت فيه نشوة الشر التي لا یفیک منها ویريد أن یغرس الشر فی نفوس الخلق كأنه یقول فخورا أنه أهرمن فمن فی الملوك نظیره فمن . ویقول انه لا یستطیع الصدق ولا الصلح ویطیب نفسا بالضمیر السقیم وفساد القلوب . ثم یلتفت الى البشر لیقول لهم ناصحا : أطيعوا كلامی فلیس غلوا ولیکن بعضکم لبعض عدو . ثم يتحدث عن نفسه بأنه مسموع القول مرهوب الصولة وقد جعل اله الخیر شاة القطیع ، الى أن یقول :

لینس الأناسی هذا الصفاء
لیشتد بین الأنعام العداء
لقد ضقت ذرعا بحسن الصنيع
ولی کل شیء قبیح بدیع

کشمید ست لشکر بکوه وچمن
کسه بیده نیدیه شعاعی زنور
سپاه اهورا از کی نرسست

(۱) برافر اشته قیرگون علم اهرمن
مگاینگبه کره بیده وسمیت غرور
برین رزمگاه فلك کفته است

خلقت التجهم فى الظلمات

عشقت ولكن قبيح الصفات (١)

وعلى هذا النحو يصف الشاعر اله الظلام بكل خسيصة ولا يستثنى
منه صفة قبيحة . كما أنه يجرى على لسان اله الظلام قوله انه لا يحب
الخير بل انه مجبول على حب الشر ، ويأمر الناس بأن ينسوا الصفاء
ويركنوا الى العدا .

وكان الشاعر بذلك يشير من طرف خفى الى ما وقع بين الدولتين
اللتين وقعت الجفوة بينهما ويذكر أن هذا من نزغات الشيطان لأن
الشيطان هو الذى يزين للناس عمل السوء .

والمصرى بعد ذلك يمل ذكر (أهرمن) وشناعاته ليقول ان الحال
تبدل غير الحال ، وأن الفرج بعد الشدة ويقول : ان النجوم وان بدت
كأنها دموع الأسى سوف تصبح قطيرات الندى فى الزهرة البسامة ، كما
ان هذه الدموع التى كانت للترح تصبح دموعا للفرح أو حبابا فى كأس
الحميا ، ووحشة الليل الكئيبة الصامته تتبدد بألحان العندليب ، ويا حبذا
الفجر بعد الظلام ، كثغر يرف بعذب ابتسام ، ثم يولى وجهه شطر اله
الخير فيقول :

أهـورا الحميد له النصر كان

وأهرمن الشر ذل وهان

(١) نباید که دوستی بدارد اثر

عداوت بماند میان اثر

ازین روستگار یحسان ادم

ز کردار بد بسکه خوش آدم

شب تار و تیره آزان من است

صفات نکوهیده عشق من است

آهـورا الـذى كل خير خلق
شعار طهور لـديه يقـق
وقال بفضلى خير نشر
وأبـطـلت شـرا فـما أن ذكر
فما ارتضى الشوك حول الزهور
لو خـز بنان كـمثل الحـرير
ولا الـريح فى روضـة تعـصف
بسنبل شـعر هنا تعنف (۱)

هذا ما يمهد به المصرى للايماء الى انكشاف الغمة وزوال الجفوة بين الدولتين ولقد ذكر اله الخير أداله الله من اله الشر فتبددت الظلمات ليبزغ النور ولقد ذكر اله الخير بكل جميل مقابل اله الشر خالق كل مردول ، وبين لنا أن الصلح خير والعاقل العاقل من سعد بالمودة والألفة ، وبين

(۱) همان طور آهـورای خوب یافته است

شده آهرمن محو و نابود و پست

آهـورا که خوبى و خير افريد

گرفته شماری پاکت و سفید

همی گفت : خير در جهان گستم

از وهربدى يگمان مى برم

نخواهم که کل خار خود را برد

بدان دست نرمى که حيند خلد

نخواهم که باد کستان وزد

اگر زلف - سنبل پريشان شود

الى اى حد بعيد يعبر (أهورامزدا) اله الخير عن حكمته ورحمته وفرط رفته . ان الشاعر يبلغ المدى فى المبالغة وله من وراء ذلك غاية مرموقة هى ابراز معنى يسعى الى ايضاحه وفكرة يريد أن يعرف بها ومبدأ يدعو اليه ويحض عليه .

انه يمثل لذلك بصور تتعاقب ويسخر الخيال البعيد ليفسر به واقع الأمر . فكلامه من ألفه الى يائه رمز له ظاهر غير مقصود وباطن هو المقصود . لقد تأثر المصرى بما قرأ من شعر الفرس الصوفى فاعجب برمزيته وطبقها ولكن على غير ما طبقوها ، فها هو ذا يؤرخ ما وقع بين دولتين ويجعل من منظومته وثيقة تاريخية يسع من يطلع من بعد عليها أن يستشهد ببعض أبياتها على حقيقة لا يحوم شك حولها .

ثم يجرى على لسان اله الخير كلاما كما أجرى على لسان اله الشر ، فينطقه بقوله ان صفو الوداد لكل الشعوب ربيع يدوم لكل القلوب ، ولقد أقام العدل فى العالمين ورفع السيف على الظالمين ، وانه جعل من الذئب خير حكم يحكم بالقسط بين الغنم ، ثم جعل يقول كلاما فى الحكمة فيقول ماذا أفاد الحقود من الحقد ، ان الحقد سوس ينخر منه الفؤاد ، كما أن الحسود من غله فى كبد وما زاد أو قل من قد حسد ، ثم يبسط الكلام طويلا فى الحكمة .

وبذلك يختلف المصرى عن شعراء الفارسية اللذين نظموا فى نفس الغرض فقلما وجدوا مجالا للمقول فى الحكمة وضرب المثل لأنهم شغلوا عن ذلك بذكر الأحداث المتلاحقة والأعلام اللذين يذكرونهم ويكتفون بذكر سيرهم وهم معجلون ولذلك لا نصادف جمالية الفن فى هذا اللون من شعر الملاحم الا فى الأحايين . ويمكن الحكم بأن هذه المنظومة تتضمن الحكمة والموعظة وضرب المثل اضافة الى ما تتضمنه من حقيقة تاريخية تبدو فى صورة اسطورية لأن الشاعر اختار هذه الأسطورة بعينها ليمثل بها ما وقع بين الدولتين .

ويبدو الكلام من بعد على ما ينبغى أن يكون بين الشعوب الاسلامية من تآزر وتواد الى أن يأتى ذكر مصر وايران فيقول أن البلدين سابقة فى

المجد كما وشجت بينهما الصلات في الماضي البعيد ويقول ان الصفاء أصبح
بديلا من الجفاء :

ونهر بمصر وفي اصفهان
هما في عناق الهون ساعدان
كان ابا الهول شوقا رحل
الى پر سپولس طوعا وصل
آقوروش يخرج من صورته
ليعلم ما قيل في سيرته
دليل ايصق في وعده
ليحضر فرهاد من طوده
فجاء بفاس وقلب مشوق
بتل المقطم شق الطريق (۱)

والشاعر بعد ذلك يبلغ غايته من النظم لانه يستشر ويذكر ان المياه
عادت الى مجاريها وتقارب المتباعدان ، الا ان اسطورة النور والظلام
تبدو منه على ذكر وكأنه مازال متأثرا بالأساطير لانه حتى في تعبيره عن
عودة العلاقات بين مصر وايران يعبر عن ذلك تعبيرا كأنه أسطوري ،
فهو يريد لأبي الهول أن يرحل الى مدينة پرس يوليس أو تخت جمشيد

(۱) تو کوئی که نیل شدوز اینده رود دوبا زوی عاشق که جنید برود

أبو الهول زعقبس مصرش برفت پر سپولس رفت و آمد و گشت

فونقش بزرگش یلچد کوروش بمدحش درین مملکت داده کوش

در ایرن مگر هیچ نبود رهنون که فرهاد ییارد ازان بیستون

بمشقی که بلوه بقلش و بیل کند در مقطم رمی سوی نیل

فی شوق الیها بعد فراق طویل ، كما يتمثل نهر (زاینده رود) فی اصفهان والنیل ذراعین تعانقان الحبيب ، ويذكر قصة (فرهاد وشیرین) وهی من قصص الفرس بالمكان الملوّحظ فيريد لفرهاد أن يقدم من ایران ليشق طريقا فی جبل المقطم ، وبذلك يحيط كلامه فی خاتمة ملحمة بجو اسطوري ، وان كان أحسن أيما احسان فی الرمز الى عودة المودة بما اورد ذكره ، فهو وان لم يكن فی واقعه الحق ، الا أنه فی مظهره الأسطوري يثير الشعور بجمالية الفن .

فالمصري يؤرخ الواقع فی منظومته على حين أرخ شعراء الملاحم من شعراء الفرس القدامى الحوادث التي يستحيل فی الفهم أن تقع على أنها واقع ، وفرق بين من يسرد أحداث التاريخ ويجمعها كأنه حاطب لیل ، وبين من يختار الاسطورة اسلوب تعبير ينطق عن الحقيقة التي يؤيدها واقع التاريخ . والكلام يدور بعد ذلك على شاعر ایرانی حديث، يسمى اديب الممالك المتوفى عام ۱۳۱۶ هـ ، وهو فی شعره ينحو منحى القدماء نظم الشعر فی كثير من المناسبات وله شعر يقول فيه عن زرادشت ودينه :

(زرادشت السلام منا عليه ، حامل الماء والنار فی كفيه . تمنطق بزئار ذی ثلاث طيات ، وتغنى من الكاتا بثلاث اغنيات ، خمسا من المعجزات أظهر ، كانت ضياء لأهل النظر) (۱) .

ونشير الى تلك المعجزات التي ذكرها الشاعر عن (زرادشت) ،

(۱) باد زما درود بر زرتشت

کشی بدئی آب و آخر اندر مشت

بست کشتی سه تابندور کمر

ببج کات پنجسته خواند لژیر

ببج قرچسود آزو پدید آمد

رو شین بختی أهل دید آمد

فهي تلك النار التي تظل متقدة في اتصال ودوام من الأزل الى الأبد دون ما موقد لها وعصا ينعير بها الضير وهي التي تهدى خطاه في عماء ، وشجرة سر وتسمى (كاشمر) أو دع الثرى بذرتها فبثقت دوحة عظيمة بعد شهر أو شهرين ليس الا ، وواحد وعشرون بابا من كتابه المقدس تندرج تحتها فصول ، وقميص وزنا وهما من امارات التقوى لدى المتمذهبين بمذهبه (١) .

هذا ما جاء في ديوانه شرحا لمنظومة طويلة له يذكر فيها (زرادشت) وفي الجسبان الأرجح أنه انما ذكر ما ذكر عن زرادشت لا لشيء سوى أن يكون مؤرخا ليس الا ، ولذلك خلط الحقائق التاريخية بالأساطير متأسيا في ذلك بشعراء الفرس القدامى اللذين جرت عاداتهم في عدم التمييز بين حقيقة وخرافة في كلامهم وحين يؤرخون لوقائع وقعت في الزمان الخالي أو يعرفون بشخصية أشبه ما تكون باحلام ترد في منام ، وبعيد كل البعد أن يكون قال ما قال وهو موقن بصحته أو امكانيته ولكنه أورد ذلك في شعره ليضمنه طابعا تاريخيا فيه ايماءة الى ما كان للفرس من سؤدد في غابر الأزمان .

انه مسلم يدين بالوحدانية و (زرادشت) يدين بالثنوية فهما متباعدان متنافران وذلك يؤكد أن كلامه لا يحمل على محمل الجد بل قال ما قال لمجرد أن يضمنه أسطورة من أساطير الفرس قد توهم بان نبينهم القديم كان صاحب خوارق ومعجزات .

و (بهار) من شعراء ايران المعاصرة ويعرف بملك الشعراء وتوفي في عام ١٩٥١ . وهو شاعر صحفي ، رائد نهضة أدبية وسياسية واجتماعية من أنصار القديم يتلو في شعره تلو شعراء ايران القدماء في اختيارهم الأسلوب الجزل واللفظ البراق ، الا أنه ضمن شعره في قالبه القديم مضامين جديدة تسير العصر وملابس الحياة ، وقد اضطهدته السلطات لمطالبته باصلاح نظام الحكم ونقضه لمسلك الحكومة . فزج به في غيابة السجن ، وله فضل في نشر تراث الفرس الادبي القديم (٢) .

(١) أنيب المالك : ديوان أنيب المالك ص ٥٧٥ (تهران ١٣١٢) .

(٢) د محمد استعلامي : برزس أنبيات امروز ايران ص ١٨٠ (تهران ١٣٣٥) .

وشاعر هذا شأنه قد مطلع على قرائه القديم ومتضلع من اللغة اليهلوية حقيق به أن يكون على ذكر من تاريخ بلاده القديم وما فيه من أساطير ليستمد منها لشعره ما يعينه على التمثيل والتخييل وعقد الصلة بين الماضي والحاضر ولو في الخيال ، ان له قصيدة بعنوان (ناله بهار در زندان) وهي بمعنى نواح بهار في السجن .

يتحدث فيها عم لقي في مسعاه الى تقويم العوج واصلاح الفساد ورأب الصدع من جور لحق به وشر أصابه وعنوانها دليل على أنه ألفى نفسه في مهب ريح صرصر عاتية . ان هذه الريح ذكرته بما وقع في عهد زرادشت ومجمله أنه عندما غادر زرادشت بلاط الملك (ويشتا سب) وعقد اكيد العزم على أن يطوف في مناكب الأرض ويفد على الملوك ليدعوهم الى مذهبه ويجد منهم أذنا واعية فما ألقوا اليه بالا وهددوه بالويل والثبور فتولى عنهم وهو يتعثر في اذيال الخيبة مما أحزنه واحفظه وأعجزه عن أن يرد كيدهم أو يهديهم مستقيم الصراط على نحو ما كان يزعم ، فما وسعه الا أن يدعو عليهم بشر ينالهم جزاءا وفاقا لما كان منهم ، فاستجيبت دعوته وهبت عليهم ريح عاتية عصفت بهم فتعلقوا بين السماء والأرض (۱) .

فهذه اسطورة من أساطير زرادشت كان (بهار) منها على ذكر دون وعى منه ، وأن هذه العاصفة الأسطورية التي لقي بها الظالمون جزاءهم وساعت عاقبتهم وولدت في خياله قوله :

— (كلما عصفت بن رياح الحدثان ، تصاعدت من عروقي كما للصنج الحان) (۲) .

فهو يصف نفسه في خاص من شأنه ويشبها بالصنج أو بالقيثارة

(۱) د . محمد تقى سيامپوش : مقاله در باره أساطير وروايات ، مجلة يغماشماره مسلسل ۲۲۰ ص ۹۴ اردی بهشت ماه ۱۲۵۴ جمادی الاولى ۱۳۹۵ .

(۲) سرگه كه تند باد حسوانت وزد به من

از هر رگم چو چنگ برآید یکی نفسان

التي يتردد في جوفها رنين وسنين وعسروته مثل أوتارها التي تهتز بأنغامها .

اننا لا ندرك باعثة على مثل هذا التشبيه ، إلا اذا عرفنا وضعه من السلطات الحاكمة . وذكرنا بأسطورة زرادشت التي أسلفنا ذكرها وان لمحا الفارق . فريح زرادشت رفعت أولئك الملوك الظلمة بين السماء والأرض وظلوا معلقين ليكونوا عبرة للمعتبرين ، أما هو فهو أنين ولكن أنينه ألحان حسان لها في النفوس هزة الطرب لأنه شاعر مجيد . لقد اختار من الأسطورة مغزاها إلا أنه استلهم منها معنى جديدا قال فيه هذا الشعر وبذلك يتأكد ويترجح أنه أخذ عن القدماء ما أخذه إلا أنه ضمنه جديدا من بنات أفكاره وشطحات خياله .

لقد جاء في سبب نظمه تلك القصيدة أنه نظمها عام ١٣١٢ وهو في سجن طهران وفيها يشكو من معاملته معاملة تتجافى عن كل القيم الانسانية (١) .

ان هذه القصيدة تختص به وحده وان مثل بأسطورة زرادشت . ومن الدليل على خصوصيتها به تصريحه في أول بيت من أبياتها بقوله :

(واحسرتا فالفلك غدر بي وأبعدني ، عن الأهل والولد والدار ولا ذنب مني) (٢) .

ومن شعراء ايران المعاصرة فرخى اليزدي الذي عاش بين عامي ١٣٠٦ - ١٣٥٨ هـ للهجرة ، وهو شاعر ثائر بتمام المعنى لأنه عاش في فترة من الزمن فسدت فيها الأوضاع وبسط الأجانب نفوذهم على ايران ، وتنافس أعضاء الأسرة المالكة على السلطان وذب ديبب الشقاق بينهم ، ومن ملوك هذه الفترة ناصر الدين شاه الذي لم ينجز أي إصلاح وكان

(١) بهار : ديوان بهار ج ١ ص ٥٤٨ (تهران ١٣٤٤) .

(٢) در داکه دور کرد مرا چرخ بی آمان

نکته : جرم از زن و فرزند و خان خسان
(الاسطورة ٢)

ذلك في وسعه ، كما أن أمه قبضت على أزمة الأمور ومات الشاه قتيلا (١) .

ويذهب الباحثين الى أن إيران لم تعرف في تاريخها مثله في نزعته الوطنية الاصلاحية ومناصرتة للعمال والفلاحين (٢) وبسبب من توفد وطنيته واعلانه السخط على فساد نظام الحكم في عصره قضى شطرا كبيرا من حياته في غياهب السجن بل مات سجينا .

وهو في شعره على ذكر من أساطير الفرس القديمة وملوكهم من مآثال جمشيد وأفریدون ، فهو يذكرهم مستشهدا بهم على مجد بلاده في الغابر كما يعرض بحكام عصره بمثل قوله : ان الضحاك سفك الدماء سفكا فاين كاوه الحداد ليرفع جلده على الرمح . مريدا بذلك حث الشعب على أن يثور على ظالميه .

أنه يردد هذا ونحوه في شعره ، ونحن لا نورده في هذا المقام لأنه سبق لنا أن ذكرنا هذه الأساطير ، فالخشية من أن يكون كلامنا معادا والكلام المعاد مملول .

وشاعر آخر من شعراء إيران المعاصرة هو نيماء المتوفى عام ١٩٥٢ وله في تاريخ الشعر الفارسي المعاصر مكانة خاصة لأنه كان رائد مدرسة جديدة في فن الشعر لأنه ابتكر أسلوبا شعريا خاصا لا عهد للفارسية وشعرائها به وانصرف عن الوزن العروضي ، وابتكر صورا شعرية من بنات خياله جعلت لأشعاره خصيصة على حدة .

كان ذواقة مرهف الحس الى حد بعيد وتجلى ذلك في شعره بالوضوح الأتم . كما كان شاعرا غنائيا بما تنطوى عليه الكلمة من معنى فقد كان محسدا مجفوا من الخلان ، كما أن قلبه خفق بالعشق غير مرة الا أنه تحطم مما كان له أثره الممض في نفسيته وأضفى على شعره ظلا من الأسى والكآبة لقد ضاقت نفسه ذرعا بكيد من تمنوا له العثار وتربصوا

(٣) على اكبر بنيا : تاريخ سياسي ودبلوماسي إيران . ج ١ . ص ٢٤٠ (طهران ١٣١٢) .

(٤) د/أحمد الخولي : فرض اليزدي شاعر الوطنية في إيران . ص ٧٢ (القاهرة ١٩٨٠) .

به الدوائر ، كما أسخطه على العشق أن لا يجد من يبادل له عاطفة بعاطفة ،
فتلمس لذلك كله متنفسا في شعره على الأعم وفي منظومة أشتهر بها
بعنوان (أسطورة) (١) .

لقد تأثر (نيما) بالشعراء الفرنسيين الرومانسيين من أمثال
لامارتين وموسيه مما أسبغ على شعره الغنائى سمة خاصة جعلته أشبه
بأشعارهم .

ومنظومته التى بعنوان (أسطورة) منظومة فى الغزل ولكنه غزل
لا عهد للشعر الفارسى به ، انه يعبر عن ذات نفسه المحزونة كما يعلن
سخطه على حظه العاثر وحياته التى ران عليها البؤس والشقاء فسمى
الحياة بما فيها ومن فيها خرافة .

وبذلك يكون (نيما) قد أضاف بعدا جديدا الى مفهوم الأسطورة
فالأسطورة خرافة وقصة خرافية ومالا يقبله العقل ويأباه الطبع ، وذلك
ما نعرفه فى أباطيل وأضاليل الأقدمين ، ولكن نيما يجعل لعشقه
خصائص الأساطير .

و (نيما فى هذه المنظومة يعرض كل شئ فى ثوب الأسطورة ،
ومنظومته تدور على حوار بين متحاورين يتبادلان السؤال والجواب) .

وبذلك يبرز فى وضوح ما يسعى اليه من غرض وما يريد أن يعبر
عنه من معنى (٢) .

ولكن (نيما) لا يورد ذكر أسطورة خاصة كغيره من الشعراء وانما
يذكر ما يذكر ويبسط القول فيه على أنه أسطورة وبذلك تكتسب الاسطورة
على يد (نيما) معنى مجازيا أو هى اسم للباطل لأنه جعل كل شئ فى
دنيات باطلا . فالباطل والاساطير والخرافات متجانسة ما فى ذلك
من ريب .

(١) د/أبو القاسم جنتى عطائى : نيما يوشيج زندگانی وآثار او . ص ٢١٨٧
(تهران ١٣٣٤) .

(٢) يحيى ارين پور : از صبا تانيمما . ص ٤٧١ ، ٤٧٤ . ج ٢ (تهران ١٣٥٧) .

الباب الثالث

الاسطورة عند الترك

الفصل الأول

الاسطورة الدينية

الترك شأنهم شأن غيرهم من الشعوب الاسلامية ، منقسم تاريخهم فترتين اثنتين ، يفصل بينهما دخولهم فى دين الله . والفترة الاولى بينها وبين الاخرى تضاد وتخالف ، ويجرى مجرى المتوقع المألوف ، أن يكون الترك قبل الاسلام آخذين بشتى الأساطير الدينية ، فالانسان البدائى فى كل الأزمان والبلدان مجبول على رغبته فى أن يكون مربوبا لرب ، كائنا من كان . وفى هذا الطور من حياته البدائية ، لن يكون الا متخيلا عالما غيبيا خلاف عالمه المحيط به ، وذلك العالم فيه قوة تتحكم كل التحكم فى مصيره وأعماله وأقواله ، وهو لا يملك ادراكا لهذه القوة ولا دفعا لها عنه . ولذلك وجدت عنده الاسطورة الدينية التى يتوهمها حقا فى الزمان الخالى ، ونعدها باطلا فى زماننا الحالى .

وللترك أساطير دينية تتعلق بما اعتنقوا من اديان تعددت وتباينت . فللترك المعروفين بـ (كوك ترك) ديانة تسمى (الشامانية) . وفى معتقدتهم أن للأرض اله ، وللسماء اله آخر . كما يزعمون أن السماء تتألف من سبع عشرة طبقة من الجنات ، أما الأرض ففيها سبع طبقات . كما يزعمون أن فى السماء اله هو الخالق لهذا الكون . وفى زعمهم أنه اذا مات انسان وكان خيرا صعدت روحه على هيئة طائر جميل ، أما الروح الشريرة فتسيخ فى الأرض . كما يعتقدون وجود جنيات فى الماء ، وعلى المؤمن أن يقدم اليها القرابين (١) .

وقد شاعت (الشامانية) فى وسط آسيا ، ولكن الترك الذين

1) Agah Sirri : Türk Edebiyat Tarihi Dersleri, S, 15 Cilt I ist, 1939.

تاخمت أرضهم أرض الهند ، أخذوا عنهم أساطيرهم الدينية ، وقالوا بوجود اله الخير والشر أخذوا عن الفرس . وتمذهبوا بمذهب (مانى) القائل بالفناء . وقد أبقي الزمان على وثيقة تركية قديمة تتضمن نشيدا دينيا فيه التسبيح لاله الخير أو اله النور . وهذا النشيد يرشد فى وضوح الى أنهم يعبرون عن مذهبهم المانوى الذى عرفناه من قبل عند الفرس :

(قدم اله الفجر ، قدم نفسه اله الفجر . قدم اله الفجر ، قدم نفسه اله الفجر . أيها الامراء والرفقاء ، قوموا جميعا بنا . وليكن لاله الفجر مديحنا ، يا اله أطلع الشمس لنا . أنت فتلحظنا ، يا اله أبدع البدر لنا . أنت فلتغثنا ، يا من شذا المسك شذاك ، أنت فى لمع وبريق من سنائك) (١) .

وهذا النشيد الدينى ، يعد من أقدم مالدينا من شعر الترك الدينى الاسطورى القديم ، ولا علم لنا بمن نظمته (٢) .

وجرت العادة عند قدماء الترك ، بأن يرتلوا أشعارا دينية تتضمن رموزا سحرية فيما يخرجون ، متصيدين رجاء أن يشمل صيدهم باليمن

(١) طاك طاكرى گندى
 طاك طاكرى كنديسى گندى
 طاك طاكرى گندى
 طاك طاكرى كنديسى گندى
 قالفكز بو گون بگير قرداشلر
 طاك طاكرى اوه لم
 گورن گونش طاكرى
 سزبى قورو يك
 كور و تن آى طاكرى
 سزبى قور تارك
 رايسه لى مسك فوقولى
 ايشيقلى ايشيقتبلى

والبركات وهؤلاء المتونمون كانوا شعراء من الكهان ، لهم رفعة المنزلة بين قومهم .

وتلك الأشعار كانت وثيقة الصلة بمعتقداتهم الدينية . وكثيرا ما تنشد على قبور الموتى لتسعد بها روحهم . فكان الشعراء انما كانوا ينظمون شعرهم في الدين وهم في زمرة رجاله . وعلى ذلك يستخلص ان الشعر التركي قبل الاسلام انما كان شعرا يتضمن أساطير دينية (١) .

وفي قصة الخلق عند قدماء الترك ، أن من تسمى (آق آنه) أى (الأم البيضاء) لها الفضل في الهامها خالق الكون .

وفي اسطورة أخرى هي أسطورة (اوغوز) أن أمه كانت ذئبة ، وهي التي أقامت لدولتهم كيانه (٢) . وان هذه الأم الاسطورية لتبعثنا على القول فيما لا نحسبه الا ممكنا ، ولو عقلا . وان كنا لا نستطيع الجزم به حقيقة لا مريه فيها .

ان الأتراك منذ غابرههم الى حاضرههم ، يختصون الأم بمزيد من محبتهم وفضل من رعايتهم ، وكثير من توقير وتقدير . واذا تلمسنا هذا الفينا في جمهرة أشعارهم الحديثة بالذات ، فضلا عن ما رأيناه في برهم بأمهم على نحو لا نصادفه الى هذا المدى البعيد عند غيرهم .

فالترتب على ذلك في الفهم ، أن تكون اسطورة الأم هذه ذات أثر متوارث في الأجيال بعد الأجيال . ونحن اذا تصدينا لذكر مكانة الأم في نفس التركي ، لا يسعنا بحال أن ننسى ايماءة الى تلك الأسطورة ، لأن تصورنا الأم عند الترك عبر التاريخ لا يكتمل الا بها .

واذا ما بلغنا بالكلام خلق العالم ، وقع في تصورنا توا أن اسطورته لابد أن يكون بينها وبين الدين وثيقة صلة ، فان خلق العالم لابد له من

(٣) كوپرلي زاده محمد فؤاد : ترك انبيات تاريخى . ص ٢٥ (استانبول ١٩٢٦) .
4) Hermal Savci : Türk Kadini S, 11-12 (Ankara, 1973).

خالق ، وهذا الخالق لابد أن يكون الها ، ولا يعتقد وجود اله الا من كان على دين ، أى دين كان ومجمل اسطورة خلق العالم عند الترك ، أن يكون قبل الخلق الأرض والسماء لم يكن الا الماء . وعلى ذلك لم تشرق شمس ولا لاح قمر ، ولكن الرب من بعد خلق (قره خان) - وهو رب كل الأرباب وجد البشر . وجعل (قره خان) هذا يحوم على الماء كالأوزة السوداء . ولعل سواد هذه الأوزة من اسم (قرن خان) ومعناه فى التركية الملك الأسود .

وخلق من يسمى (كيشى) ، فقام فى نفسه أن يطير عاليا ، لا أن يحوم على الماء مثل (قره خان) ، الا أنه عجز عن أن يطير وهبط فى أغوار الماء ، ولكنه سأل (قره خان) أن ينتشله من الغرق على أن (قره خان) هذا رب فاستجاب له (قره خان) وخرج (كيشى) من لجة الماء ، وأستلقى على ظهره وأستخرج نجما من البحر ليحميه من الغرق . ورأى (قره خان) هذا من شأن (كيشى) ، فعول على أن يخلق الأرض لتكون مهبطا لـ (كيشى) . ثم أمره أن يغوص فى البحر ويخرج منه طينا يجعله على سطح الماء ، ولكن (كيشى) أخفى فى فمه قطعة من ذلك الطين ، وما ذاك الا ليشكل من ذلك الطين أرضا خاصة به فى خفية من الرب (قره خان) .

ولكن لما صعد الى أعلى ، كيما يجعل لنفسه تلك الأرض الخفية ، خرج الطين من فمه ، ولكن (قره خان) طلب اليه أن يمج هذا الطين من فمه . والا كان من الهالكين .

أما الدنيا التى خلقها (قره خان) فكانت ساحة ممهدة متراحة الأرجاء ولكن ما تنائر من طين مجه (كيشى) من فمه تنائر فى كل أرجاء تلك الأرض ، وبذلك غطت الأرض مستنقعات وجبال .

وهذا مما امتلىء منه (قره خان) غضبا فأطلق على (كيشى) اسم (أرليق) ، وطرده من حيز النور ، ثم خلق أناسا يمكن لهم العيش فى الأرض ، وزرع شجرة تمتد لها أغصان تسعة ثم خلق تحت كل غصن من أغصانها رجلا ، فأصبح هؤلاء الرجال أسلافا للبشر .

ورأى (أرليق) وهو (كيشى) هؤلاء الرجال وقد أعجبته هيئتهم ،
فرغب الى (قره خان) أن يسلمهم اليه ، ولكن (قره خان) أبى ذلك
وكرهه كرها شديدا .

أما (أرليق) فقد عقد نيته على أن يسوقهم الى الشر وعمل السوء ،
ولكن (قره خان) زاد حنقا على حنق وسخطا على سخط ، وقرر أن
يدعهم وشأنهم على حالهم ، كما جعل يغلظ اللعنة على (أرليق) ،
وطرده الى عالم الظلام تحت الأرض ، وقرر لنفسه الطبقة السابعة عشرة
من السماء لتكون له مقرا ، وأصبح الناصح الهادى لكل ذى عقل من البشر .

ولكن (أرليق) لم يسكت على هذا ، بل بلغ به شره وتمرده وشدة
بأسه أن يخلق لنفسه سماء يختص بها وحده ، ويسكن فيها أتباعه وأشياعه
من الشياطين ، وساء ذلك (قره خان) فانفذ البطل (ماندشير) ليغير
على تلك السماء ويدمرها تدميرا على ساكنيها ، فدمرت سماءه تحت
حراب هذا الصنديد ، ثم تحطمت أرض (قره خان) المستوية الممهدة
تحت ما تنثر من حطام أرض (أرليق) المحطمة ، وفيها ظهرت شوامخ
الجبال وكثيف الغابات ، ثم سجن (قره خان) أرليق فى حضيض عميق
حيث لا شمس ولا قمر ولا نجم ، وأصدر أمره بأن يبقى فى مستقره هذا
الى أبد الأبدين « (١) .

ومما يلحظ على هذه الأسطورة هو ما نشهده عند قدماء الترك
شأنهم فى ذلك شأن قدماء الفيرس من تصور الصراع والنزاع بين
الخير والشر .

فقره خان هذا يشبه اله الخير (أهورامزدا) عند الفرس خالق كل
خير ، أما (كيشى) أو (أرليق) فهو يشبه (أهرمن) اله الشر ،
و (أهورامزدا) يسكن فى السماء محاطا بالنور ، كما أن (أرليق)
يسكن الأرض بل ويغوص فى أعماق الماء وينازع اله الخير السلطان ، لأنه

(١) محمد جاد : رسالة دكتوراه قدمت الى كلية الاداب من جامعة عين شمس

سنة ١٩٨٩ القاهرة ص ص ٢٥٢ - ٢٥٦ .

بعد أن غلبت عليه جبلته الخبيثة ، شاء أن يخلق لنفسه أرضا أو عالما خاصا به ، وبأتباعه الشياطين ، وهو خبيث السريرة خيال شديد الميل الى الشر والنزغ والفساد ، ما استطاع الى ذلك سبيلا .

فالخيال التركي هنا خيال مشببه لخيال الفارسي ، الا أنه اميل الى ابتداع قصة طويلة ، فقد عرفنا في أسطورة الخلق عند الفرس القدماء أن أول ما ظهر في الكون ثور ، وأن هذا الثور نفق بعد آلاف الأعوام وأمسك روحه راعية الحيوانات التي ترعى .

أما جسده فنبتت منه أنواع النبات ، ومع هذا الثور ظهر الانسان الأول (كيومرت) وكان هذا الانسان وهذا الحيوان يعيشان في رغد الى أن اختلط الخير بالشر .

كما ظهر من جثمان (كيومرت) أول رجل وأول امرأة .

والفرق يتوضح بين هاتين الاسطورتين ، فالاسطورة التركية أوضح تمثيلا للخير والشر من الاسطورة الفارسية التي لا تعطي سبب الخلق ، بل تقتصر على ذكره في صورة مجعلة ، وان كانت لا تنسى أن المخلوق الأول (كيومرت) والثور كانا على خير حال ، الى أن اختلط الخير بالشر ومن بعد تذكر كيفية هذا الصراع بين الخير والشر .

ولكن الاسطورة التركية أميل الى الواقع في تمثيلها لأن سردها لما وقع بين (قره خان) و (أرليق) يؤلف قصة قد تستطرف ، ولها خاص من رمزياتها .

إنها كذلك تبين كيف أن الشر اذا تمكن في نفس الخبيث الشرير ، تنكر لولئ نعمته ، بل وحتى لخالقه ، الا أن ذلك الخوان تسوء عاقبته ويلقى مصير الظالمين .

والاسطورة التركية لا تنهى أمر (أرليق) الشرير ، ولا تذكر أنه من بعد سوف يفسد في الأرض ويغرس الشر في النفوس .

كما أنها تجعل الخلجة لاله الخير عليه ، ولا تعقل ذكر النور والظلام على أن النور رمز للخير ، والشر رمز للظلام . كما ترمز أساطير الخلق عند الفرس القدامى .

ولكن عند الفرس أن اله الخير والشر أى النور والظلام فى تناحر الى الأبد .

ومتكرر بعد ذلك قصة (اوغوز) وكان بطلا مغوارا ذا قوة خارقة ، الا أننا نصرف اهتمامنا الى الجانب الدينى منها ، جاء فى هذه الاسطورة أنه رأى نورا وأنشق له هذا النور عن ذئب ، طلب اليه أن يشد على عدوه ، ويتبعه فانتصر على عدوه .

وهذا النور وفلك الذئب يمثل قوة الهية غيبية مكنه من هذا النصر وهو لا يعنى لها مصدرا ، الا الغيب . وهذا الغيب متعلق بالروح ، وبالتالى بالالهية .

كما قيل انه عقد مجلسا من أهل مشورته ، وخطبهم قائلا :

(لقد امتد بى العجز طويلا ، ورشقت بالسهم ، وامتطيت ضهورات الأفراس ، وعاديت من عدايتى وصافيت من صافائى ، وقدمت القربان الى اله السماء ، كما قدمت اليكم ملكى يا ابنائى) (١) .

فتولاه انه يقدم القرايين الى اله السماء قاطع الدلالة على أنه كان مؤمنا بالله له فيها ، وهذا ما يؤيد ما سبق أن ذكرنا من أن النور الذى انشق عنه الذئب ، وأن هذا الذئب الذى قلده الى النصر انما كان من قبل هذا اله فى معتقده .

وتتجاوز اسطورة (اوغوز) عصور قبل الاسلام الى العصر الاسلامى ، لتتخذ طابعا اسلاميا بعد اذ كان لها طابعها الدينى التركى

(١) كوبرلى زاده محمد فؤاد : تورك ادبياتى ص ٥٨ - ٦١ استانبول سنة ١٩٢٨ .

القديم . ففي الاسطورة عند الأتراك المسلمين انه ولد لأسرة على غير الدين الحنيف .

ويظهر العجب كل العجب وهو يتهدد أمه قائلا لها انه لن يلتقم ثديها ، وليهلك ما لم تدخل في دين الله . الا أن أمه رضخت لمشيئته ، وحسن اسلامها ، ولما بلغ مبلغ الفتیان ، خطب له أبوه إحدى بنات عمه ، وكانت بارعة الحسن ، الا أن (أوغوز) أبى أن تكون خطبة له ، لأنها ليست على الدين القويم . وتمضى الاسطورة لتقول انه خرج ذات يوم متصيда في غابة ، فأبصر بفتاة راقه حسننها ووقعت في قلبه ، ودعاها الى الاسلام ، فرق له قلبها ، وأخبر أباه بخبره مع تلك الفتاة ، وان أخفى عنه أنها من المؤمنات ، كما انه من المؤمنين .

ودارت الأيام وطاف يسمع الأب أن ابنه ارتد عن دين آبائه مع أمه وخطبته فبيت النية على أن يشفى غيظه منه بقتله . وعرفت الفتاة ما كان من نية أبيه . فاعلمت فتاها بها ، كما أن (أوغوز) جمع حوله رهطا من أتباعه وعول على أن يخرج الى أبيه محاربا .

وانتشب القتال بين المؤمنين والكافرين ، ونصر الله المؤمنين النصر المبين ، وأصيب أبوه بسهم في عينه ، فكان آخر العهد به . وكان أبوه هو الخاقان أى الحاكم ، فخلفه (أوغوز) ملكا على قومه ، فدعا الناس الى الايمان ورفع راية الجهاد في سبيل الله (١) .

وهذه الاسطورة بطوريها - قبل الاسلام وبعده - لاشك تعد اسطورة دينية بتمام المعنى . فهي قبل الاسلام تتحدث عن دين الترك على ذلك النجو الذى يحيط الغموض به ولا تبدو حقيقته بالوضوح الاثم . أما في طورها الاسلامى ، فهي تظهرنا على رجل آمن بالله ، وهجر دين آبائه ، وحارب الكافرين مجاهدا ، ودعا الى الاسلام في أول أمره ، ثم وفق في نشر دين الله الحنيف .

ان المعجزة الاسطورية في أن (أوغوز) هدد أمه بقتل نفسه جوعا

1) Koca Türk : Türk Edebiyatı Tarihi, S, 77-79, (ist, 1964).

ان أثبت أن تكون من المسلمات ولكن هذه المعجزة تقع في النفس موقعها ،
لأنها تذكر بمن شاء الله له أن يكون من المهتدين .

كما ان فيها ايماء الى ما في سيرة رسول الله صلوات الله وتسليماته
عليه . فقد آمنت به السيدة (خديجة) رضى الله عنها ، ولم يؤمن به عمه
(أبو جهل) ، ثم أيده الله فحارب أعداء الدين ونشر الدين من بعد
في الآفاق .

وبهذا يبدو وجه الشبه بين تلك الاسطورة وبين الواقع التاريخي
الاسلامى ، والظن أن الاسطورة متأثرة بسيرة النبی صلى الله عليه وسلم
في بعض ملامحها . وبذلك ندرك سبب اعجاب الأتراك المسلمين بها ،
لأنها تذكرهم بمجد المسلمين في صدر الاسلام .

وجاء في اسطورة (أغوز) أنه خاض حروبا تطاولت وتعاقبت قبل
الاسلام وبعده . ويسترعى النظر أن هذه الحروب في أغلبها كانت حروبا
دينية ، أى أنه كان يحارب ذودا عن عقيدة دينية يريد أن يحفظها عليه
وعلى قومه .

فما نصادف في الاسطورة الدينية عند الترك ، نورا وحجرا يهبط
من السماء ، واذا مانزل على جبل أو شجرة ، ولد أطفالا يصبحون
رؤساء العشائر .

فكان هذا النور ، أصيل في عقيدتهم الدينية ، لأنهم يصلونه بالسماء
وهو غيب ينشق منه أشبه شيء بمخلوقات ، فكان هذا النور له
صفة الخالق .

ففي احدى الاساطير ، أن نورا أهبط من السماء على شجرة ، وكان
هذا النور أشبه شيء بامرأة حامل ، مقرها جذع الشجرة . وظل هذا النور
مشرقاً تسعة أشهر وعشرة أيام . ثم انقسم هذا النور وانكشف عن خمسة
أطفال فبسط عليهم الترك رعايتهم وأحسنوا تربيتهم . وكان اسم أصغرهم
(بو غوخان) ولما بلغ مبلغ الفتیان ، ارتضوه ملکا عليهم ، وناشب
الصين حروبا ، وأراد ولده أن يبلغ بتلك الحروب نهايتها ، فتزوج ابنة

ملك الصين التي أقامت قصرًا لها على جبل يسمى (هولين) وهو ذلك
الجبل التي كانت عليه الشجرة ، وغمرها ذلك النور المعجزة الهابط من
السماء .

وتذكر الأسطورة أن هناك صخرة (قوتلو داغ) كانها جبل صغير ،
ومن شيدوا قصر الأميرة ، وأول أنه من الخير إزالة تلك الصخرة . وذلك
ليدب دبيب الضعف في مملكة الترك . ومضوا إلى الصخرة فأضرموا النار
فيها ، حتى أمست رمادا . فجفت الأنهار ، واحتبست الأمطار ، وبكت
الإطيان ، وعم الكرب والبلاء ، ومات الأمير .

وقد وردت هذه الأسطورة على نحو آخر في المصادر الصينية (١) .
وندرك منها ، بقطع النظر عن حركة الشخصيات فيها ، أن هذا النور
نور الهى ، فهو فضلا عن أنه خلق أطفالا كان منهم ملك ، وبارك صخرة
ولما أحرقت وفارقت بركتها هذا النور ، حل بالبلاد ما حل من خراب .

ومما جاء في هذه الأسطورة ، أن (أوغوز) أولم وليمة ، وقال
فيها شعرا :

لَقِيدِ أَصْبَحْتَ الْيَوْمَ مَلِكِيكُمْ
فَحْمِلِ الْقَوْسَ وَالْتَرَسَ مُسْتَوَجِبَ عَلَيْكُمْ
فَلْيَكُنْ ذِيَاكُ الْوَطَنَ رَمَزِنَا
أَمَّا الذَّبُّبُ الْآخِبرُ فَهُوَ طَوْطُمُ لَنَا
وَرَمَحُ الْحَدِيدِ فِي كَلَامِنَا
وَأَفْرَاسِنَا تَنْطَلِقُ فِي مَصَادِنَا (٢)

1) Baha Eddin ögel: Uygurlarin Manas Efsanesi, 5, 20 (Ankara, 1948).

(٢) بن يزارد اوليم قلغيان القلم يى ايسله قلغيان
نوشيان اولين بزم بو يان يهز قهرت اولين بزم اوران
يهر قلغى اولين رومان او يرنيد اولين قهرلان

فهذا شعر تجريه الاسطورة على لسان (اوغوز) ، وندرك منه أنه بطل يبلغ ببطولته الملك ، الا أنه مع ذلك يحارب في سبيل الدين .
ويبغى من وراء حروبه نشر هذا الدين فى الآفاق . انه مؤيد فى كل ما يعمل بقوة غيبية ، ولن تكون هذه الا منبثقة من الدين .

ومن أساطير الترك الدينية أسطورة جاء فيها أن الترك المعروفين بالأويغور وهم أهل حضارة مزدهرة ، أشخصوا سفيرا من قبلهم الى خان الخطاى الوثنى - وكلفوه بأن يطلب ايفاد رهبان بوذيين اليهم ، وكانت عقيدة الترك فى تلك الفترة من الزمن هى الشامانية ، وقدم هؤلاء الرهبان على الترك ، فرغبوا اليهم أن يعقدوا مناظرة دينية معهم ، وأعلنوا أنهم سوف ينضمون الى جانب ذلك الطرف الذى يفهم الطرف الآخر ويلزمه الحجة .

وقامت المناظرة . وقرا الرهبان كتبهم المقدسة التى تدعو الى الخير وتنهى عن الشر وتتضمن القيم الخلقية التى هى مشاع بين الانبياء كافة ، ويقال ان مذهب هؤلاء الرهبان يشبه مذهب القائلين بالحلول ، وترتب على عقد المناظرة أن الرهبان البوذيين اقتدروا على اقناع الترك بصحة عقيدتهم بعد أن اتوهم بقواطع البراهين ، فدخل الترك فى البوذية .

وقد ورد فى هذه المناظرة ذكر لشجرتين ونور وكتاب (مانى)
النبي الفارسى ، فالنور الذى فى مذهب (مانى) يشبه نورا يبدو فى شكل زرع ، والشيخ الذى يشاهد فى الرؤيا هو (مانى) نفسه ،

وهكذا يبدو (مانى) فى المصادر الصينية (١) ،

وعلى ذلك فالأقرب الى الصواب أن هذا الدين الذى جاء به الرهبان هو المانوية التى سبق أن ذكرناها فى فصل سابق ، وانتشرت فى البلاد حتى بلغت الصين ، وقد عرفنا سلفا ما فى هذا الدين من أساطير .

(١) كوبريلى زاده محمد فؤاد : تورك انبياتى تاريخى ص ٦٢ - ٦٣ . استانبول
سنة ١٩٢٨ .

وحرى بالذكر أن النور يشكل صميم الاسطورة الدينية عند الترك ، وهو نور سماوى ، فالأمهات اللاتى ينجبن أبناء مقدسين ، انما يلدن مرارا من نور الهى .

وفى اسطورة الخلق فان من تسمى (آق آنه) أى الأم البيضاء أو النورانية هى التى تلهم الاله القدرة على الخلق ، وهذه الأم أو المرأة انما هى امرأة من نور .

والسماء تتألف من طبقات والطبقة السابعة عشرة منها نور .

وان هذا النور المقدس نصادفه حتى فى الاساطير التركية بعد الاسلام ، مما يدل كل الدلالة على تأصيل فكرة هذا النور عند الترك .

فالشمس عند الترك فى آسيا الوسطى ، وهى التى تبعث الحياة فى هذا الكون ، هذه الشمس يحبونها كل الحب ، مما يدل على شغفهم بالنور ، ذلك الشغف الذى يملأ رحاب نفوسهم .

وفى الشامانية التى يعتنقها البعض قبل الاسلام أن الجنة عالم من نور ، كما يزعمون أن الروح الطيبة للانسان الخير اذا ما فارقت الجسد بالموت ، تتخذ شكل طائر يطير صوب هذا النور (١) .

وقد مر بنا ذكر الشجرة على أنها موصولة الصلة تخلق البشر ، حيث ان الاله خلق تسعة من البشر فى ظل شجرة ذات تسعة أغصان .

وقد دام تقديس الترك للشجرة حتى بعد أن دخلوا فى دين الله ،

ومما يستدل منه على ذلك أن شاعرا تركيا من أهل القرن الثالث عشر يسمى (يونس أمره) وهو درويش مجذوب يقول الشعر من وحى السجية ، ترنم بقوله :

1) Nihad Sami Benarlı : Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.I. 5, 30-31 ist, 1971.

أغصانها لها الخشب من ذهب
والورق من ورق
وأماليدها فى امتدادها
وهى فى بسوقها الله ، الله من قولها (١) .

ويستخلص من هذا الشعر أنه يعرض علينا صورة من صور الجنة
بما فيها من ذهب وفضة ملء عيون المؤمنين ، كما أن أغصان هذه الشجرة
التي ينطقها الشاعر بقولها الله ، الله - قد تذكر بأهل الجنة ، وهم يسبحون
لله تعالى وهذا ما يضيف الطابع الدينى على تلك الشجرة ، وليس بمستبعد
أن تكون عقيدة الترك فى الماضى السحيق ، كان لها ولو بعض الأثر
فى خيالهم بعد اسلامهم .

ومما تجريه الاساطير فى قصة لمن يسمى (دده قور قود) وهى
قصة شعبية تناقلتها الألسنة فى أواخر القرن الرابع عشر للميلاد فى اقليم
أذربيجان ، أشعار تتضمن هذه الشجرة الاسطورية ، منها :

إذا قلت يا شجرة ، يا شجرة لك
فلا يثيرن ذلك خجلك

★ ★ ★

فشجرة باب المدينة وبيت الله
وشجرة عصا موسى كلیم الله

★ ★ ★

(٢) آلتون ندر ندر بيركلرى

گومشد ندر يپراقلىرى

اوزاند قچه بود اقلرى

بيتر الله .. بيه .. بيه

الورق : بكسر الراء : القضة . الاماليد : جمع املود وهو الغصن الناعم .

وشجرة لأعظم الأنهار جسور

وشجرة قوارب فى أعماق البحور

★ ★ ★

وشجرة سرج بغلة على سيد الشجعان

وشجرة مقبض وغمد لذى الفقار الطعان (١)

★ ★ ★

فهما يرشد الى هبوط تعلق الشاعر بهذه الشجرة التى يقدها
ويناجيها ، ويستميحها معذرة من خشية أن يكون قد أزعجها بكثرة
ترديد لاسمها ، ويترتب على ذلك حتمية أن تكون للشجرة فى نفوس الترك
القدامى تلك المنزلة المقدسة ، انه يعرج كذلك على ذكر موسى عليه السلام ،
وعلى كرم الله وجهه كأنما يأبى أن يفلت شيئاً من مزية هذه الشجرة ، انه
يكاد يبدي الرغبة فى الربط بينها وبين الدين فى هراحة ، لقد التفت الى
باب الكعبة المكرمة والمدينة المنورة وكل شئ صنع من خشب تلك الشجرة ،
فبلغ بها مالا غاية بعده من رفعة المنزلة وهى مستجيب لتقديس تلك
الشجرة عند الترك القدماء ، ما فى ذلك ريب .

ونحن نجد اسطورة هذه الشجرة كذلك فى تلك الرؤيا التى أضغتها
السلطان عثمان الأول ، فقد جاء فى خبره أنه تعشق فتاة تسمى (مال
خاتون) ، وطلب يدها من أبيها ، الا أن أباه رده ، ولما اكتحلت عينه
بغمض ، رأى كأن روحه عظيمة تمد أغصانها من ظهره ، وتمتد ظلالها

(١) آغاچ آغاچ دير اسم سنا آرلنما آغاچ

مكه ابله مدينه نك قاييسى آغاچ

موسى كلیم ك عصا س آغاچ

بويوك بويوك صولارن كوپريسى آغاچ

قره قره نكيز لرك كيمس آغاچ

شاه مردان على نك بلد لذك اكير آغاچ

ذو الفقار نك قنيله قا بزه س آغاچ

بين المشرق والمغرب ، واستعالت بعض أغصانها سهاماً يتجه بعضها الى القسطنطينية ، وقص ما رأى فى منامه على أبى فتاته ففسر حلمه بأنه سوف يصبح سلطاناً وأرتضاه زوجاً لابنته (١) .

فهذا الحلم ليس اسطورة ولكن الأسطورة هو ظهور الشجرة فيه على أنها من مقدسات الماضى البعيد عند الترك ، وكان لها بركة غمرت بها هذا الفتى الحالم وحقت له مبتغاه ، وزفت اليه البشرى بملك عظيم عضود .

وبذلك يكون هذا التعلق بالشجرة الى هذا المدى البعيد ، قد تجاوز عصر ما قبل الاسلام الى ما بعده .

أما بعد اذ تعرفنا على تلك الشجرة ذات القدسية الالهية عند الترك ، ينصرف بنا الانتباه الى شجرة فيها شبه منها عند العرب والفرس . فعند العرب شجرة تعرف بذات الأنواط جاء فى خبرها أنها شجرة عظيمة خضراء كانت قریش وغيرهم من الكفار يقدمون عليها فى كل عام ويلقون أسلحتهم فيها كما كانوا يذبحون عندها يوما ويقيمون . ولما اجتاز بعضهم بها مع الرسول صلى الله عليه وسلم وهم فى طريقهم الى حنين ، وكانوا حديثى عهد بالجاهلية ، قال قائلهم له يا رسول الله « اجعل لنا ذات أنواط » فكان من قوله عليه صلوات الله وسلامه لهم « الله أكبر » والله كما قال قوم موسى لموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ثم قال انكم قوم تجهلون - أما وانكم لتركبن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل » (٢) .

فهذا من أمر تلك الشجرة صريح الدلالة على أنها شجرة كان لها صفة الألوهية عند عرب الجاهلية ، بدليل أنهم كانوا يذبحون عندها ويقيمون ، ويلتمسون منها البركات وهم يلقون أسلحتهم فيها ، ويستخلص من قوله صلى الله عليه وسلم أن تلك الشجرة لها عند العرب قدسية الألوهية أو أنها فى عداد ما يعبدون من الهتهم .

1) Koca Türk : Osmanlı Padisahlari. S, 6 Istanbul.

(٢) الثعالبي : ثمار القلوب ص ٢٣٦ القاهرة سنة ١٩٧٦ .

أما الفرس فعندهم ما يعرف بسرو كشمرو - فيقال ان زرادشت زرع شجرة سرو في كشمرو وهي قرية من أعمال خراسان وقد زرعها نبي الفرس القديم هذا في طالع سعد كما زرع أخرى في قرية « فارهد » من قرى طوس (١) .

وهذه الشجرة لا شك اسطورية وذلك لأكثر من سبب فنسب غرسها الى زرادشت الذي عاش قبل الميلاد بألف عام . والقول بأن أحد خلفاء بنى العباس أمر باقتلاعها ، لا يصح في الفهم ، فبعيد كل البعد أن تبقى شجرة هذا الدهر الطويل . كما جاء في بعض الكتب ما يؤخذ منه أنها كانت ضخمة الجذع الى حد لا يصدق وأن أغصانها كانت تنشعب عنها وتلقى ظللا على أبعد مدى وأن طيوراً لا تحصى كثرة كانت تعتش فيها .

فهذه المبالغة في وصفها بكل ما هو خارق للعادة ونسب غرسها الى نبي الفرس زرادشت مما يؤيد أنها كانت ذات قدسية عند الفرس القدماء وأن ذكر الخوارق عنها حتى بعد الاسلام من الدليل على أنها كانت شجرة مقدسة أو - مؤلهة وبذلك يستبين لنا أن الترك كانت شجرتهم في الخيال وان زعموا في أساطيرهم أنها في الواقع وقد قدسوا كل ما صنع من خشب كرامة لها كما أنها ظلت في مخيلتهم حتى بعد الاسلام . أما العرب فشجرتهم حقيقة مؤكدة وأن قدسيتها كانت معلومة عند العرب بعد الاسلام وزجر عن تصور قدسيتها عند المسلمين . وشجرة السرو الفارسية تذكر أحيانا في الشعر الفارسي ومشبه بها القد المشوق ولا نعرف على أي نحو كان الفرس القدماء يقدسونها لانتسابها الى نبيهم زرادشت .

(١) ابن خلف التبريزي : برهان قاطع . ص ٩١٦ (تهران ١٢٣٦) .

الفصل الثانى

اسطورة البطل

أول ما يقال فى هذا الصدد هو أن اسطورة (دده فور قود) اسطورة بطولية أستمدت عناصرها من قوة الهية غيبية ، وشخصيات تاريخية وتضمنت محورا تدور حوله البطولة والفداء والنجدة والخلق الحميد وما ينعقد بين الناس من صلات اجتماعية ، والايمان والاستقامة ، والكرم وحب الخير والاخلاص وهى فى كل مرحلة من تاريخ الترك تسمو بالقيم والمثل العليا .

وحكايات (دده فور قود) مستمدة من أحداث وقعت قبل الاسلام بقرن من الزمان ، وهى تصور حياة الترك فى شتى مظاهرها كما أنها تجرى على لسانه حكما وأمثالا .

ومما يلحظ أن الغمرات التى خاضها هذا البطل شأنه فى ذلك شأن غيره من أبطال الأساطير ، انما كانت حروبا مع قوم غير الترك ، ولا نجد فيها ذكرا لحروب تناسبها الترك فيما بينهم (١) .

والمدرک من ذلك أن الترك فى تلك المراحل التاريخية التى تصورها أساطير البطولة كانوا قوما يعيشون فيما بينهم فى وئام وسلام ، وانما كانوا يضمرون العداوة لعدو يريد غزوهم ، فهم يدفعونه عنهم ولا يرتضون بحال أن يمكنوه من أن يدهمهم ويكسر من كبريائهم .

وحكايات دده قور قود تؤلف جانبا من الأدب التركى الشعبى وهى ذات الصلة الوثقى بأوضاع المجتمع ولغة الترك ، فلها المكان والمكانة فى أدب الترك .

1) Ali ôztürk : Türk Anonim Edebiyatı, ist, 1985/5, 180.

وحقيقة الحال أن مثل تلك الحكايات لا يمكن ردها الى مؤلف ، وانما ترد الى الشعب نفسه ، على أنه هو الذى شكل لها كيانها .

وقصص دده قور قود قصص بطولة تبرز صفات البطل وكل ماينسب الى معنى البطولة من مفاهيم .

وحرى بالملاحظة أن الطبيعة فى حكايات دده قور قود حية بكل مفهوم للكلمة ، فالماء يتروّد ذكره على أنه الماء الدامى ، فكان الماء كائن حى تتدفق الحياة دما فى عروقه .

ويشغل وصف الحيوان فيها جانبا مرموقا الى جانب الانسان .

والحيوان يشبه الانسان فى كثير مما يجرى عليه من صفات ، كما نجد فى تلك الحكايات ذكرا للامثال التى توارثها الترك عن أسلافهم كابر عن كابر وهى تتردد فى كثير من المواضع ، كما تتضمن تلك الحكايات وقائع كانت للترك فى الزمان الخالى ، وبذلك تتخذ مظهرا للتاريخ ، وهى تعرض صورا متباينة لتاريخ الترك على امتداده وعلى تباعد مواطن الترك ، فهى تتعلق بما وقع فى مواطنهم - فى قلب القارة الآسيوية وفى آذربيجان وفى الأناضول ، وتبدى ذلك كله فى صورة قصص شعبية يوشىها الخيال المنبعث من أقوال وأحلام الشعب التركى .

وعلاوة على هذا المظهر التاريخى فهى تحمل مظهرا جغرافيا لأنها تشير الى مواطن الترك فى طول القارة الآسيوية وعرضها .

وحكايات دده قور قود تتألف من شقين أحدهما منثور والآخر منظوم .

وتبدو هذه الحكايات أشبه شىء بأخبار تورّد ذكرا لوقائع تنوعت وتعددت وكأنها منشعبة عن تاريخ طويل قديم كان للترك .

ويستنبط من تلك الحكايات ما وقع عند الترك فى موطن الترك المعروفين بالأوغوز وهم الترك الأوائل فى جوف آسيا ، ثم ما كان لهم

بعد أن ارتحلوا نحو المغرب وأستوطنوه وقر قرارهم فيه ، فنجد دده قورقود الشيخ المحنك له للرياسة على الحكماء وهو فى نهاية كل قصة يدبر للأمور ويصلح ما فسد من أحوال ويسعى للناس فيما يعود عليهم بالنفع .

ومن تلك الحكايات أن الجد قورقود قال (ان الملك سوف يكون فى آخر الزمان لعشيرة مانى .وهى عشيرة الأتراك المعروفين باويغور . ولن يسلبهم ملكهم هذا كائن من كان حتى تقوم الساعة) (١) .

وهذا من قوله يشير الى سلالة عثمان ، وقال الكثير والكثير مما يجرى هذا المجرى ويتضمن نفس المغزى ، كما أنه كان صاحب الراى والمشورة فى قومه ، فاذا حزبهام أمر تصدى لحل كل مشكل يتعرضون له ، وكل شدة تنزل بهم بحصافة رأيه وسعة تجربته ووفور حكمته . وما كانوا يدبرون أمرا دون الأخذ بمشورته ، وكانوا يأترون بكل ما أمر ، وما أشار عليهم بفعله فعلوه . ومن كلامه قوله :

« لا يستقيم أمر لانسان ، ولا يقتدر على أداء عمل أى عمل مالم يقل الله ، الله ، ولا يثرى انسان مالم يهبه الله العطاء ، ولا يصيب المرء الا ما كتب له فى الأزل ، ولن يموت الحى مالم يأت أجله ، ولا حياة لمن أتاه الموت ، واذا ما فارقت الروح جسدها فليس لها اليه من عودة ، وان الرب لا يحب كل تياه متكبر » .

وهذا من كلام دده قورقود يجليه رجلا له المنزلة فى قومه تتفجر الحكمة من لسانه وله الريادة فى قومه والقوامة عليهم . وهو الى ذلك يذكرهم بأنبيائهم وأوليائهم ويحضهم على أن يكونوا من اهل التقوى . وبذلك يبدو بطلا شعبيا له خاص من شأنه ، فهو شخصية شعبية ، ولكننا لا نجده فارسا مغوارا .

ويقال ان أباه (قره خواجه) ، وبذلك يبدو رجلا معروفا وليس من خلق الخيال ، كما قيل ان مناقبه وأخباره ذاعت واشاعت بين الاتراك

1) Muharrem Ergin : Dede Korkut Kitabı, İstanbul, 1971, 5,1.

والتركماني والقازاق والأوزبك ، وجمع أخباره من جمعها في مائتي وأربعين دفترًا ، وورد ذكره أول ما ورد في كتاب معروف من كتب التاريخ هو جامع التواريخ لرشيد الدين . وهذا ما يرشد إلى أنه كان معلوماً للمؤرخين الثقة .

ويبدو أنه جد بطل من أبطال الأساطير الشعبية هو كور أوغلي الذي سوف نذكره من بعد . وتوضح شيئاً بعد شيء حين نلاحظ أن حكايات العوام تقول عنه أنه ولد لامرأة من الجن بيضاء براقية العينين ، طول قامتها ستون ذراعاً ، وعمر مئات الأعوام .

والمصادر الأسطورية تختلف رواياتها اختلافاً كبيراً في وصف جسمه وأطوار حياته .

وفي بعض الروايات أن نسب قور قود في الأتراك العثمانيين . ويذكر أوليا چلي في رحلته أنه زار قبره في مدينة أخلط الواقعة على الشاطئ الشمالي لبحيرة وان وتضيف المصادر أنه تبوأ منصب الوزارة ، وكان السلاطين لا يعملون إلا بمشورته ولا يملكون أن يعارضوه فيما يأمر به أو ينهى عنه .

وهو من يبذل العون للملوك والأمراء والحكام إذا أعيتهم الحيلة ووقعوا في الحيرة برأيه السديد ونصحه المفيد . ويزعمون أنه هو الذي اخترع القيثارة مما يدل على سعة علمه بفن الموسيقى ، وكل هذا من أوصافه يذكرنا بقوم من الكهان والحكماء في عهد الأتراك الشامانيين كان الواحد منهم شاعراً وحكيماً وعازفاً على القيثارة .

وليست أقواله وحكاياته في نطاق الأدب الشعبي وحسب ، بل إنها تتجاوز ذلك إلى غيره .

وتتوضح شخصيته في صميم الواقع ثانية في قول من قال إن منصب الوالي أسند إليه . وهو يبدو في الحكايات التي تتصل منه بسبب شيخا له عقل وحكمة ويذكر على شير نوائي وهو شاعر وصاحب تأليف يذكر عنه أنه كان كبير الفطنة صائب الرأي . وجاء في خبر من أخباره أنه

حين بلغ الأربعين من عمره وكان المقدر له ألا يعيش إلا أربعين عاما ،
شاء الله أن يطيل له فى العمر جزاء ما أنجز من مهام وبذلك طالت حياته .

وبذا يدخل دده قورقود بعض الشيء فى الأسطورة ، فلا يعلم مشيئة
الله إلا الله . ولكن الخيال الأسطورى تصور أن عمره كان معلوما ولكن
الله تناوله بالتبديد فأطاله ، ودده قورقود نفسه لم يكن راغبا فى تلك
الاطالة .

وبلغ من اعجاب الترك وتوقيرهم له واعتزازهم بذكراه أنهم يزعمون
وجود قبر له فى كثير من أرجاء بلادهم . وأعجب من ذلك أن اسم
دده قورقود أطلق على طريق فى أستانبول وآخر فى انقره . وفى الأمس
القريب أقيم معهد علمى فى أرضروم يحمل اسمه .

المستخلص من كل ما سلف ذكره أن دده قورقود متأرجح بين
الحقيقة التاريخية والمزاعم الأسطورية ، ولم يكن بدعا من الترك أن
يرفعوه الى تلك المنزلة مع ما يذكر من مناقبه ومحامده وتميزه بمالا يتميز
به من البشر سواه ، وحرى بأن ينسج الشعب حوله من أساطير البطولة
الحافلة بأعجب العجب مالا يقع تحت حصر .

ويظن أن كتابا تضمن أخباره وقصصه دون بين القرن الخامس عشر
والسادس عشر ، وهو كتاب يتضمن اثنتى عشرة حكاية تصف أوضاع
وأحوال الأتراك المعروفين بالأوغوز .

وفى حكاياته معالم عظيمة الأهمية لتاريخ الترك . مثال ذلك وصف
وشائج انعقدت بين الأتراك والأغوز وجيرانهم القيقاق بينهم تعاقبت
وتطاولت وذلك ما وقع بين القرن التاسع والحادى عشر .

كما أن تلك الحكايات تظهرنا على ما كان بين الأتراك فى شرق
الاناضول والتركمان ومن يسكنون آذربيجان من الترك والروم المقيمين
فى طرابزون ، وذلك فى القرن الثالث عشر للميلاد .

وبالذكر حقيقة أن تلك الحكايات بتمامها ، تتضمن آثارا واضحة

لأحكام ومبادئ الدين الحنيف . اضافة الى وصف لعادات الاتراك الشامانيين عبدة الشياطين ، وتعريف بتقاليدهم فى اطلاق الأسماء على المسميات ، وفى الزواج والمآتم .

واذا ما ذكر للاتراك الشامانيون - عبدة الشيطاطين - خطر بالبال توا وجوب أن تتضمن أخبارهم أساطير .

وعليه تختلط حقائق التاريخ وأحكام الدين القسويم بروايات وخرافات الكافرين .

ومن تلك الحكايات ما يؤرخ حروبا بين الترك وجيرانهم المسيحيين ، وفيها تتجلى بطولة المجاهدين . ويبعدو قورقود وهو يضطلع بمهمة اطلاق الأسماء كأمير وعرش وفرس وبيت وقطيع الغنم والجمال وما يطلق من اسم على انسيان لابد معبر عن شخصيته .

ونضرب لذلك مثلا أن ابن درسا خان لقب بـ بوغاچ لأنه قتل بوغا أي الثور . ومما يسترعى النظر أن الاسماء من هذا القبيل تردد ذكرها فى أساطير الأبطال عند الترك ، فكانت تلك الاسماء منطقية على المسميات ، وفى أساطير الأبطال لا نصادف ذكرا للمعارك وحدها بل نجد الى ذلك ذكرا للصيد وطائر الحيلارى .

والحروب التى يخوض غمارها الابطال فى قصصهم تتخذ طابعا اسلاميا مميزا شديد الوضوح ، فالمحاربون قبل أن يشدوا على عدوهم يتوضئون ويصلون ركعتين ثم يصلون على النبي صلوات الله وتسليماته عليه تفرع الطبول وينفخ فى صور اذانا ببدء المعركة .

أما بعد القتال والنزال فتلحق هزيمة ماحقة بعدو الدين الذى يتحول معيده الى مسجد ، وفى هذا المسجد تتلى الخطبة ومنها يصعد الأذان . ثم توزع الغنائم على من يسمى بايندر خان بطل المعركة .

أما كيفية القتال فى تلك الحروب فتنتطبق تماما على مثلها عند السلاجقة والعثمانيين ، ولا اعتماد على الجندى الأجير ولا ثقة فيه .

وجرت العادة بالعزف على الرياب لإثارة الحماسة فى نفوس أمراء بعض عشائر أتراك الأوغوز . ويقام الحفلات بعد تحقيق النصر المبين وتقوم سبعة أيام بلياليها . وفى تلك الحفلات يعزف دده قورقود على القيثارة ، ثم يتصدر قص أقاصيص الأبطال الذين أبلوا فى القتال أحسن البلاء ، ويتغنى بمآثرهم ومجامدهم . ونجد فى مثل تلك الاخبار ذكرا لبلاد فى جنوب شرق الأناضول وشمال آذربيجان .

وفى رأى أن حكايات دده قورقود لها من قيمتها وأهميتها القصصية الأسطورية عند الترك ما يشبهها عند الشعوب الأخرى كقصة جلجامش البابلية ، والأوديسا عند اليونان ، وسيجفريد عند الألمان (١) .

ونعقب على هذا الرأى بقولنا ان الأقاصيص الأسطورية عند تلك الشعوب تختلف عن حكايات (قورقود) بأنها متعلقة بالأساطير الوثنية . أما حكايات (دده قورقود) ، فالإسلام فيها أوضح من الشمس فى رائعة النهار فقد رأينا كيف أن الأبطال المحاربين قبل أن يتجهزوا لخوض حومة الوغى ، يتوضئون ويصلون على النبى صلى الله عليه وسلم ، كما أن هذه الحكايات تتضمن آيات قرآنية وأحاديث نبوية وذكرًا للخلفاء الراشدين وأئمة الشيعة وغيرهم ، وتموج فى نطاق أحكام الإسلام .

و (دده قورقود) يظهر فى كل حكاية بغية لينجى من الهلكة أو ليجمع أمور القوم على التقوى . وهو يأتى بما ينسب إلى أبطال الأساطير .

وتبدى بعض القصص (دده قورقود) صاحب كرامات وخوارق ، فهو اذا دعا ربه استجاب دعائه .

وجاء فى قصة من قتل طالب يد أخته ، انه امتطى صهوة جواده وفر شاردة وهو شاكي السلاح ، فوثب (دده قورقود) على جواد رأسه رأس عنيزة . واقتفى أثر الهارب .

1) Muharrem Ergin : Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Cilt 2, S. 203-208. İstanbul, 1986.

أما الهارب فطفر بجواده من فوق عشرين قمم ، ولكن (دده قورقود) لحق به ، ولجا الى المولى سبحانه وتعالى ، فذكر الاسم الأعظم ، فشدد الهارب قبضته على قائم سيفه ، وطلب الهارب من (دده قورقود) أن يهبط من التل ليبارزه فقال له (دده قورقود) اذا مددت يدك بضربة ، فلتشل يدك . فبيست يده ، وتصلبت ذراعه ، وظلت مرفوعة لا يستطيع لها تحريكا . فما كان من الهارب الا أن قال المدد . . الأمان . . الأمان . . لاشك في أحذية الرحمن ، فادعوا الله أن يرد على يدى بعد أن شلت وتعلقت فوقى . وقال انه سوف يزوج أخته من تختاره زوجا لها ، وتاب وحسنت توبته ، ودعا الله أن يغفر ذنبه ويكفر عنه خطيئته .

وبدعاء (دده قورقود) سلمت تلك اليد المعلقة الشلاء (١) .

وجاء فى تلك القصة أن (دده قورقود) استدعى لحسم هذا الأمر ، وكشف تلك الغمة ، فقد صمدوا اليه فى ذلك الخطب الذى نزل بهم ، كما أنه لم يقتصر على رأى يبدية ، بل امتطى جواده الأسطورى ، وكانت له الغلبة على من شاء أن ينازله ، الا أن (دده قورقود) ليس كغيره من الصناديد قوته فى ساعده وبطش سيفه ، ولذلك تغلب عليه بقوة غيبية .

وان هذا من شأن (دده قورقود) يذكرنا بالخضر عليه السلام لينفصح المجال للمقارنة بينهما . وأول ما يقال فى هذا الصدد أن (دده قورقود) يبدو وليا من الأولياء ، ينطق بالحكمة التى يتلقاها الهاما ، وليس الشخصية الرئيسية فى حكاياته بل هو من يلجا اليه لحسم الخلاف وابداء سديد الرأى . أما (الخضر) فيتميز عليه بأنه ولى وعليم غزير العلم الى أبعد مدى . . فقد جاء فى كتاب العرائس للثعالبي أن موسى سأل ربه فقال يارب ان كان فى عبادك أحد هو أعلم منى فدلنى عليه : فقال الله عز وجل نعم فى عبادى من هو أعلم منك ثم نعت له مكان الخضر عليه السلام واذن له فى لقائه . ولكن اختلطت أخبار الخضر عليه السلام بكثير من الأساطير وهو يشبه فى ذلك بعض الشبه (دده

قورقود) من ذلك أنه سمى الخضر لأنه كان اذا وجد فى مكان الخضر هذا المكان . كما قيل ان آدم عليه السلام دعا لمن يلى دفنه بطول العمر ، فلم يزل جسده حتى كان الخضر هو الذى تولى دفنه وانجز الله ما وعده ، هـو يحيى الى ما شاء الله له أن يحيى (١) . وهنا يخطر بالبال ما قيل فى اسطورة الخضر عند الفرس والترك وفى اشعار المتصوفة من أن الخضر صـب الاسكندر فى سفرته الى ماء الحياة وأنه هو الذى دله عليه ، وقد رأينا (دده قورقود) محارباً يحمل سيفاً الا أنه لا يضعه فى عدوه ، بل يدعو الله على عدوه فتجف يده ويعجز عن القتال ثم يستسلم وينيب ، وليس هذا شأن الخضر ، كما ورد ذكر الخضر و (دده قورقود) فى كتب التاريخ وأختلف فى نسبهما مما يحيط بشخصيتهما بمظاهر الاسطورة . وقد عرفنا (دده قورقود) حكيماً يبذل النصـح فهو يشبه الخضر فى أنه قال لموسى عليه السلام لا تكن مشاء فى غير حاجة ، وإياك واللـجاجة ، ولا تضحك من غير عجب ، ولا تعير الخاطئين بخطاياهم ، وأبك على خطيئتك ولا تؤخر عمل اليوم الى غد . والخضر يبدو أوفر عقلاً وأغزر حكمة فى نصائحه ومواعظه . كما أن قول الخضر أعم وأشمل من أقوال (دده قورقود) الذى كان يستدعى للحسم فى المشكلات وحل المعضلات ، ونصح الخضر كان لموسى عليه السلام ، أما نصـح دده قورقود فكان لكل من يستنصحه من قومه .

فبين الشخصيتين تشابه فى قليل وتخالف فى كثير ، كما أن شخصية دده قورقود لا يمكن معرفتها على وجه الحقيقة ، لأن الاسطورية غالبـة عليها ، أما الخضر عليه السلام فشخصية حقيقية أخذنا من تفاسير المفسرين وان كان الخيال الشعبى من بعد قد أحاطها باطار أسطورى .

وبعد اذ المحنا وجوه للشبه بين دده قورقود والخضر ، لمن الخير أن نستطرد شيئاً ما على أن هذا الاستطراد تتممـة لما وقفنا عنده وذكرناه على الاجمال ، وذلك رغبة منا فى تفصيل مفيد معين على عقد موازنة بين شخصية الخضر وشخصية (دده قورقود) على وجه العموم ، خاصة أن دراستنا فى هذا الكتاب دراسة مقارنة أصلاً .

ونبدأ بذكر ما قيل عن الخضر في سياق قصصى هو أدخل ما يكون
فى الأدب الشعبى التركى .

قيل ان أحد الملوك استدعى بعض ذوى مشورته ورغب اليهم أن
ياتوه بالخضر ، ولئن جاءهم به مال جزيل .

الا أن ذلك كان أمرا بعيد المنال . وعجزوا جميعا عن احضار الخضر
مع ما وعدوا به على اسقماره من مال ، الا أن رجلا أجهده الخصاصه
والفقر ، رأى فى ذلك فرصة مواتية للشراء ، فمضى الى الملك وقال له أنا
أتيك به شريطة أن يزوده بطعام ومال يسد بهما حلجته وحاجة من يعول
الى أن يأتية بالخضر .

وأمله الملك أياما أربعين عاد بعده اليه قائلا انه انما عرض على
الملك ما عرض رغبة منه فى الحصول على المال والطعام ، وان احضار
الخضر أمر محال .

فدخل الملك من كلام الرجل غضب شديد ، واستشار وزراءه فى
كيفية أخذه بالعقاب على حيلته وخديعته .

فقال وزير ينبغى أن يمزق جسده اربا اربا ويعلق فى دكان القصاب ،
وما قال ذلك حتى ظهر طفل الى جانب ذلك الرجل الفقير وقال للملك
كل شيء لأصله . وقال آخر ينبغى سلخ الرجل وملء جلده بالتبن . فقال
الطفل كل شيء لأصله . أما الثالث فقال ان ذلك الرجل ما فعل ما فعل
الا لضيق ذات يده وله بعض المذرة ، فالرأى أن تعفو عنه . فقال الطفل
كل شيء لأصله . وتخصى القصة لتذكر أن الملك سأل الطفل عما قال ،
فقال وزيرك الأول أبوه قصاب والثانى أبوه حلاج والثالث وزير ابن وزير ،
ولذا أريدت بوزيرا فهذا وزيرك ، أما لذا أردت الخضر فهنا . وما قال
للطفل هذا حتى غاب عن العيون (٢) .

1) Cenil Yener : Türk halk Edebiyatı Antolocisi, S, 927.
(Istanbul, 1973).

تلك قصة شعبية اسطورية يقوم بها الدليل الاول على دخول شخصية الخضر في الادب الشعبي . وهى فى هذه القصة تشير بما لا يختمل شكا الى معتقد العوام فيه وايضاح ذلك أنه عندهم شخصية رجل يستنصحه الملوك ويأمنون بسداد رأيه وعظيم حكمته فيما يحزب من أمور . وله صفات ليست لغيره ، أى أنه يقتدر على أن يظهر ويختفى وتلك من الخوارق .

وهو فى هذا مشبه لدهه قورقود ولا ضير بعد ذلك فى ان نخرج على الخضر فيما جرى به قلم بعض الباحثين المعاصرين من العرب .

يقول أحد الباحثين فى حياة الخضر وتعميره أن الآراء تتخالف فيما يتعلق بذلك فمنهم من قال انه مات عليه السلام . والى ذلك ذهب ابن الجوزى وغيره أو منهم من قال ان الحياة امتدت بالخضر حتى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، ومات بعد وفاته بقرن من الزمان وذلك ما ذكره البخارى وغيره . وفى قول ان حياته باقية الى يومنا هذا ، وانما مد فى أجله حتى يكذب الدجال وعليه الجمهور .

وفى رأى أنه يجب القول بوفاة الخضر رعاية لقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) كما لا يجوز أن يكون الخضر باقيا لقوله صلى الله عليه وسلم (لا نبى بعدى) .

كما قيل انه لم ترد أحاديث صحيحة تثبت بقاء الخضر الى عصر النبوة .

وقالوا ان الروايات والحكايات هي ما يستندون اليه فى إثبات حياته الى اليوم . ولا يخلو أكثرها من ضعف الاسناد . ولكن يقسول النورى وجمهور العلماء على أن الخضر بين ظهرانينا وهذا ما يجمع عليه الصوفية . كما قال الصوفية ان لكل زمان خضرا وأنه نقيب الأولياء وكلما مات نقيب خلفه غيره .

وعند بعضهم أن الشيطان تمثل لبعض الناس وقال لهم أنا الخضر وربما أخبره بما لا علم له به وعاونه على لنجاز ما يعجز عنه .
(الاسطورة)

وجاء أن آدم لما حضره الموت جمع بنيه وقال لهم ان الله منزل على الأرض عذبا فليكن جسدي معكم في المغارة حتى تدفنوني بأرض . فلما وقع الطوفان قال نوح لبنيه ان آدم دعا الله أن يطيل عمر من يدفنه الى يوم القيامة فلم يزل جسد آدم حتى تولى الخضر دفنه . وبذلك أنجز الله تعالى ما وعد .

فالخضر يحيا الى ما شاء الله أن يحيا (١) . واذا عرجنا على رأى الشيعة فى الخضر ذكرنا ما روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال ، لما توفى الحق النبى صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى وجاءت التعزية . جاءهم آت يسمعون صوته ولا يرون شخصه ، فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته . قال ، كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة . ان فى الله عزاء من كل مصيبة وخلفا من كل هالك ودركا من كل ما فات فبالله فثقوا واياهم فارجوا فان المصاب من حرم الثواب فقال على أتدرون من هذا ؟ هذا الخضر .

ومما تجدر اضافته الى كل ما نقلناه عن الخضر ما قيل من أن فى قصة موسى والعبد الصالح فى كتاب الله المبين على أن هذا العبد الصالح هو الخضر أن هذه القصة يتمثل فيها المنهج الاسلامى الربانى فى التربية والتعليم . فان موسى استرشد بالخضر فى علم نافع وعلم صالح (٢) .

وحسبنا هذا القدر مما ذكرناه عن شخصية الخضر التى تضاربت فيها اقوال أهل العلم من العرب فى القديم والحديث . لأن ما يعنينا فى هذا الصدد ليس الا تمثّل وجوه التقارب والتباعد بين هذه الشخصية عند العرب والترك . فقد رأينا كيف اتّها عند (دده قورقود) أنها لحكيم عظيم له المشورة فيما أشكل أمره ، ومست الحاجة الى الحسم فيه برأى ليس الا لمفكر له من قوة الفكر وصحة العقل ما ليس لسواه لأنه بحكمته خارق

(١) محمد محمود احمد شوالى : مشارق الانوار القسسية فى سيرة الخضر الزكية من ١٣٥ (القاهرة ١٩٩٠) .

(٢) د . نظمي خليل أبو العطا : موسى والخضر فى القرآن الكريم ص ٢١ (القاهرة ١٩٩٠ م) .

للعادة يفزع اليه فى طلب النصيح ، الا أنه عند العرب شخصية قرآنية لا شك فى رفعة مكانتها وان أضاف اليها الخيال الشعبى ما أضاف .

وأيا ما كان ، فالخضر هو المثال الأمثل للناصح الأمين ، وصاحب رأى الراجح عند الترك والعرب بقطع النظر عما دار حوله من روايات وحكايات . وهذا هو ما ذكره هنا وهو المطلوب المرغوب .

ولشجون الحديث أن تتفرع بنا فى استطراد هو فى حقيقة الحال ايضاح وتفسير ودخول فى صميم الموضوع . فهذه الدراسة أصلا دراسة مقارنة فلنقارن بين الخضر عند العرب والترك ..

انه أخذا مما سلف ذكره تجرى عليه صفات النبوة وصاحب معجزات وخوارق كما أن قصته تعرضه علينا معلما يهدى الى الصواب . اما عند الترك فهو من يفزع اليه لكشف الكروب والهداية الى الرشاد والسداد ، ولكن على نحو يدخله فى نطاق الاسطورية . واذا التفتنا الى الشعر الصوفى عند الترك والفرس ، لا نكاد نقع على شعر يخلو من ذكر نبع الحياة أو ماء الحياة وهو ذلك الماء الذى دل الخضر عليه الاسكندر ، ومضى معه اليه ليشرب منه ثم غاب الخضر عن عين الاسكندر . والصوفية يرمزون بهذا الماء الى العلم اللدنى الذى يسعى الصوفى الى تلقيه ، ولا يناله الا ذو حظ عظيم . فكان الخضر هو من يرشد الى العلم . ونلتفت ثانية الى (دده قوقود) الذى شبهناه بالخضر فنقول أنه يشبهه ليس الا فى فطنته وحكمته وقدرته على الأخذ بيد المستغيث وعون من هو فى مسيس الحاجة اليه .

وبذلك تكون خوارق ومعجزات واساطير (دده قوقود) أشبه شئ بذلك المحور الذى أدركنا حوله من يشابهه فى شئ ويختلف عنه فى أشياء ، ونعنى به الخضر الذى تردد بين الواقع والخيال وعرف عند الخواص والعوام .

ومن قصص البطولة الاسطورية عند الترك قصة ماناس وهى خاصة بالأتراك القيرغيز وقد نظمت فى منظومة طويلة تتشكل من مائتين

ونخمسين الفصية من الشعر أنها أسطورة قائمة بخاص من كلياتها وان تضمنت كثيرا من أساطير قعماء الترك ، وتعد أطول أسطورة عرفها العالم .

إنها تصور حياة الأتراك البدو الرحل ، الذين كانوا يعيشون في عشائر وقبائل ويؤخذ منها أنهم كانوا يزودون عن أوطانهم الصينيين والمغول .

ويسعى أن نعددها موسوعة تستوعب تواريخ الأتراك في جوف القارة الآسيوية . وفيها يقاتل البطل (ماناس) أعداء الدين في حروب طاحنة متعاقبة .

ان وصف المعارك في تلك الأسطورة يغشاه السحر والخوارق واللاهوام ، الا أن القصص مع هذا كله تحمل طابع الواقعية ، تلك الواقعية التي نصادفها في يومنا هذا اذا طالعنا قصصا يتوخى الكاتب فيها أن يعبر عن النفسيات ويعمل السلوكيات . ويبدو فيها الزجر عن الرذائل والنقائص والتبصير بما ينبغي عمله ومالا ينبغي .

وهي تحوى أخبار النزاع والصراع بين ذوى القربى في العشيرة الى جانب صد أعداء الوطن وأعداء الدين ، فأخبار الحروب الضارية تشكل الجانب الأعظم من المنظومة .

وفي القرن السادس عشر أخرج من يسمى (سيف الدين ملا) كتابا بعنوان (مجموعة التواريخ) وفيه يذكر أن ماناس شخصية تاريخية .

وفي رأى أن هذه الأسطورة أخبار وتاريخ الترك القيرغيز في تلك الحروب التي انتمت بينهم وبين الصينيين والأتراك المعروفين بالأويغور في القرن التاسع للميلاد ، الا أن هذه التواريخ والأخبار تطلعت بالأتراك القيرغيز بعد أن دخلوا في دين الله أفواجا وذلك في الفترة بين القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد ، وكانت حروبهم جهادا في سبيل الله ، وبذلك تضمنت العنصر الاسلامي المميز لها .

واضحى المذكورون فيها من أبطال أولئك الذين جاهدوا أعداء

الاسلام مستبسلين مظهرين من ضروب البطولة من الأعاجيب مالا يخطر
ببال .

ودارت الأعوام وأظهر القيصرغيز من غيرتهم على اسلامهم وحماستهم
فى الدفاع عن قوميتهم ما أقلق حكام الروس ، حتى أنه بين عام ١٩٥١
وعام ١٩٥٤ منع الروس مطالعة ونشر هذه الأسطورة منعا باتا (١) .

وان اتخاذ الروس مثل هذا الموقف من تلك الأسطورة فيه كل الدليل
على أنها اسطورة أو ملحمة حماسية تصور المجاهدين الذين يجاهدون
عدو الدين ويرفعون راية الاسلام وان كره الكافرون ، وأمل المجاهد منهم
أن يقتل لينال عند الله حسن المثوبة وجزاء الشهيد وهو الجنة ، فهو يقاتل
مستبسلا مندفعاً اندفاع السهم الذى لا يرجع الى قوسه ويمرق من الرمية .

ومعلوم أن الروس لا يريدون ولا يقبلون ممن تحت سيادتهم أن
يعتزوا باسلامهم ولا أن يعلنوا عن استقلالهم بقوميتهم ، ولذلك أشفقوا
كل الاشفاق على هيبتهم ، وأوجسوا خيفة من هؤلاء الأتراك الذين اذا
اطلعوا على تلك الملحمة تلهبت حماسهم فثارت ثائرتهم على من يكرهون
منهم أن يكون لهم دين ولا قومية .

وبلغ من خشية الروس أن يشكلوا لجنة تقرر أن هذه الملحمة فيها
مواضع تثير الخواطر وتؤجج الحماسة فى نفوس المسلمين ، كما أنها
تدعو الى الأخذ بنظام الاقطاع ، وفيها من سير الابطال ما يدفع الى السير
فى خطاهم والتأسى بهم ، وهذا كله لا شك وبال على الروس وحكامهم
الذين يخشون كل الخشية أن يفلت الزمام من يدهم أمام ثورتهم عليهم
وأستقلالهم عنهم .

ولكن من علماء الروس من اختار أجزاء من هذه الملحمة وترجمها
الى الروسية والألمانية على أنها مثال لأدب الترك القيصرغيز الشعبى ، وهى

1) Yavus Akpınar : Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, cilt 6
Istanbul, 1986.

أجزاء تصف أوضاعهم الاجتماعية والمتوارث من عاداتهم وتقاليدهم .

ويستخلص من هذا أن هذه الملحمة فى معظمها وصف للحروب ونزال الأبطال فى مبالغة اسطورية ، وفى تفسير للحقيقة بالخيال الذى يخرج بها من الممكن الى المحال .

وقد أنشدت أجزاء من هذه الملحمة تتعلق بوصف أبطالها المغاوير فى حروبهم مصحوبة بالضرب بالمعازف ، كما أنشدتها وناغمها بالعزف على الرباب مغنون متجولون ، وقد برعوا البراعة كلها فى الانشاد والتلحين .

ويبدو ماناس ذلك البطل المغوار وهو يذرع الأرض طولاً وعرضاً فى فرسانه ليقا تل كل من اعترض زحفه الدافق من الكفرة والمجوس ، وهم فى قتالهم كأنما تدفعهم قوى غيبية وأوهام اسطورية اضافة الى قوة ايمانهم التى تيسر لهم عمل الاعاجيب ، وهى أعجائب نصادفها فى الأساطير .

ومن الأبطال الذين أحاطت بهم الأساطير من كل جانب ، من يسمى (كورأوغلى) . وقد تضاربت أقوال العلماء فى جنسيته . فمن قائل انه ايرانى من أهل خراسان ، وقائل انه تركى عثمانى . كما قيل انه تركى عاش فى شمال ايران وشاعت أخباره بين من يسكنون ايران ويتحدثون بالتركية فى عديد من لهجاتها . وأيا ما كان فهو تركى لزام علينا أن ندرسه ونحن بسبيل دراسة أبطال الترك . كان قاطع طريق يدهم القوافل ويغير على من يغدون ويرحون بين ايران وتركيا ويخلع قلوبهم رعباً بفضاظته ، ويقصون أخباره على أنها من العجائب والغرائب . كما كانوا ينشدون له أشعاراً كان ينظمها من وحى السجية ، وقيل انه كان مكثرًا . ومن ينشدون أشعاره فى محافلهم ومجالسهم ، خلق كثير بل ويتجاوز أحد المؤلفين هذا ليقول اذا قيست عظمة الشاعر وجودة أشعاره بعدد المعجبين بها والمنشدين لها ، لأرتفع (كورأوغلى) فى شعره درجات على الفردوسى (١) .

1) Field : Persian Literature, pp. 247-253 (London).

هذا ما نصه عن شخصيته الانسانية التى لا تخرج عن المعهود المعتاد ولا اثر فيها للاساطير ولكن للاسطورة دخل ولا شك فى بعض ما يروى عنه من أخبار .

من ذلك ما قيل من أن قتالا نشب بينه وبين لص عرف بشدة بأسه وكثرة جمعه واستفحال أمره ، فاستطاع (كور أوغلى) بمفرده أن يصرع عشرين رجلا من رجاله الأشداء فى شدة واحدة عليهم كما أوقع هذا اللص فى الأسر فاذله حتى أرغمه على أن يدين له فى سطوته وجبروته .

وهو اذا قاتل اتى بالخوارق والمعجزات وأنه يستطيع بمفرده أن يصرع العصابة أولى البأس . كما أن فرسه فرس عجيب وأنه يتخطى النهر بالغا ما بلغ من اتساع مجراه فى وثبة واحدة ، ويتخطى الوديان وكأنه يطير فوقها ، فهو فرس لا يشبهه فرس .

كما قيل انه كان عجيب الخلق فشاربه يبلغ أذنه وصوته اذا رفق بالتهديد والوعيد قذف الرعب فى القلوب . أما اذا اجتراً عدو على أن يبارزه فسرعان ما ينقسم شطرين بسيفه البتار .

ولكن ساءت عاقبته شأن كل جبار فى الأرض ، فبعد أن علت سنه ، ووهت قوته أسره رجلان من الفرس وقتلاه وقطعا عنقه وسلخا جمجمته التى حشيت تبنا .

والمتحصل من هذا كله أن هذا البطل أخباره بين الواقع والخيال . ولكن عجيب ما يروى من ضراوته فى القتال وما يحيطه خيال الشعب به من خوارق يدخله فى عداد الأبطال الاسطوريين . وان كان لا تصادف فى سيرته أنه كان يستعين بقوى غيبية ، كما أنه ينجز أعمالا بطولية الا أن الاغراق فى المبالغة وتجاوز الحد فى عده رجلا يأتى بما ليس فى طاقة بشر يجعله بطلا اسطوريا وان اختلف بعض الشئ عن غيره من أبطال الأساطير فى أن أخباره يختلط فيها الممكن بالمحال وان كان الممكن فيها أرجح من الممكن فى أخبار غيره من أبطال الاساطير .

ونحن لا ننفى الأسطورية عنه كبطل شعبى وخاصة أننا لا نستطيع

أن تستوجب كل ما جرى على الألسنة من عجيب أخباره . ومن علماء الترك من يقول عنه أنه بطل من أبطال الترك القدامى الذين حاربوا الساسانيين . وعند غيره أن أخباره وقصصه انتقلت من إيران إلى تركيا . وفي رأى أن أخباره هي أخبار السلطان محمود الغزنوى ولكن فى أدب شعبى ، وفى قول آخر أنه كان أرمنيا (١) .

وان هذا التخالف والتناقض بين العلماء فى حيثيته ، مما يذكرنا بمثله فيما نعرف من أخبار غيره من أبطال الشعب عند العرب والفرس وذلك ما يقربه من أسطورة البطل الشعبى .

ويذهب مستشرق روسى إلى أن (كور أوغلى) بطل شعبى من الفلاحين ، يثار لهم من الأثرياء ظالمهم ، ولذلك كان يسلب الأثرياء وأموالهم ليرد إلى الفقراء حقهم فيها (٢) .

وهذا رأى لا تميل إليه ونستبعده لما فيه من تحكم وعرض للحقيقة فى صورة خيال محال .

وهنا مجال المقارنة بين كور أوغلى كبطل أسطورى وبين عنتره العيسى ، فجاء فى سيرة كور أوغلى أنه كان عجب نساء وصاحب لهو وصباة ، وذلك متوقع من بطل صفيدي يثير فى قلوب النساء لوعة الهوى على دمامته المنفرة كما جاء فى أخباره . وكذلك كان عنتره فى دمامته وان خفق له قلب عبلة . وكان كور أوغلى شاعرا ، ولم نطلع على شعره الا على النزر اليسير فى الحماسة لا فى الغزل ، وكذلك شأن عنتره العيسى . وان وجب أن نشير إلى أن الشعر الذى أطلعت عليه شعر ورد فى أخباره ولا ندرى ما اذا كان من شعره حقا ، فربما كان شعرا أجراه على لسانه من روا سيرته وهنا الاختلاف بينه وبين عنتره . فعنتره شاعر من شعراء الجاهلية القصصا عوصاحب المعلقة الماثورة ولا نعرف فى سيرته الشعبية أشعرا كاشعاره التى نصادفها فى كتب الأدب الأمهات .

1) Baratov : Türk Halk Edebiyatı, S, 60 (1st, 1969).

2) Karriev : Epitcheskaze Shazaniye Kor-Ogli Str, 9-10 (Mosk-va, 1968).

ولننظر فى أبيات له يقول فيها :

(انى على جورجيا مغير ، ليقدم معى من يريد المسير . لا يدخل
الحومة جبان غرير ، ليات من عليه الروح والرأس مما يهون . دمء
الأسود ما شرينا ، والتمر السليمانى ما أكلنا . من قالوا الشراب من دم
السيف جعلنا ، هم الذين معنا يمضون (١) . ففى هذه الأبيات يبدو
كور أوغلى ذلك البطل البئيس الذى يجندل الابطال ولا يثبت على نزاله
مقاتل ، كما أن رجاله البواسل تحت امرته فهو مسموع القولة مرهوب
الصولة وبذلك يستوفى كل صفات البطل سواء أكان بطلا على الحقيقة
التاريخية أم فى خيال الاسطورة . ان أعوانه فى رجاله لا من الشياطين
والمرضة ، وهذا ما يصوره لنا بطلا هو فى الحسبان الأرجح شخصية
تاريخية الا أن سيرته أحاطته بالاساطير شأنه فى هذا شأن عنتره العيسى،
فهو فى كتب الأدب شخصية حقيقية ، أما فى سيرته الشعبية فبطل
أسطورى .

(١) سفرم وار گرجستانه
بنم ايله گوجن گلسين
اينمسين نا مرد ميدانه
جاننن سرن گچن گلسين
ايچد گمز ارسلان قانى
يدگمز سليمانى
قليچ قبضه سنن قانى
شر بت ايدوب ايچن گلسين

الفصل الثالث

« الاسطورة فى الشعر التركى الحديث »

دخلت الاسطورة الشعر التركى الحديث شأنها فى ذلك شأن الأسطورة فى شعر العرب والفرس ، وأريد بها أن تكون رمزا لأغراض خاصة وتمثيلا لمعان على حدة ، وكان الدافع الى ايرادها فى شعر الترك الحديث ، يشبه الدافع الذى أوردتها فى شعر الفرس المعاصرين وهو الرغبة فى عقد الصلة بين الماضى والحاضر واعتزاز بما كان للقوم فى الزمان الخالى من مجد تالد ينبغى أن يقترب عليه عز طارف .

وأول ما نذكر من شعراء الترك المحدثين الذين أوردوا أسطورة فى شعرهم ، وجعلوها رمزا لغرض فى دخيلة أنفسهم ، يريدون إبرازه والافصاح عنه على نحو فيه تمثيل وتخيل وإشارات خفية وجلية رجاء أن يكون التعبير بالرمز والاشارة أوقع وأقطع من التصريح بالعبرة ، هذا الشاعر هو ضيا كوك ألب المتوفى عام ١٩٢٤ م ، والذى اشتهر واتسعت شهرته بنزعة عارمة الى احياء تراث الترك القديم قبل الاسلام ، واقامة كيان مستقل على حدة للاتراك المحدثين هو كيان جديد يقوم على أساس ركين من مقومات حضارتهم القديمة فى جوف القارة الاسلامية وهى الحضارة التى لم تتأثر بحضارة الاسلام ، فدعا الى التجديد فى اللغة واستبعاد الالفاظ الفارسية والعربية منها ، واحلال الفاظ تركية أصيلة محلها ، كما أهاب بالاتراك أن يلحقوا بركب الحضارة الغربية وأن يأخذوا بالتيارات الروحية والفكرية فى العالم الغربى .

وكان مؤمنا راسخ الايمان بالجماعة لا بالفرد ، يريد للفرد فناء فى جماعته ، وقد سخر شعره لنشر أفكاره الحرة فى الإصلاح والتجديد وتذكير قومه بمجدهم التركى القديم الخاص بهم وحدهم .

وهو يطرح النظرية ثم يلتمس البراهين لدعمها ، كما يجهل كثيرا

من الحقائق التي تعتبر حجة عليه لا له ، ويمسح حقائق أخرى لتأييد ما يذهب اليه ، وتفكيره النظري المطلق لم يسلم من تجريح رفاقه (١) .

و (ضيا كوك ألب) متحمس شديد الحماسة لتلمس كل وسيلة تفضي به الى التعبير عن رغبته في تفكير الترك بماضيهم في تعصب ظاهر على غيرهم ، حتى من منحوهم كثيرا وكثيرا من مظاهر حضاراتهم . انه يغوص في أغوار الماضي ليجت حتى عن أساطير تقوم دليلا على مجد الترك الغابر ليرمز بها الى ما يريد له أن يكون مظهرا للعظمة في الحاضر كما كان في الغابر . وها هو ذا على سبيل المثال يورد أسطورة تركية قديمة هي أسطورة (قيزيل ألما) أي التفاحة الحمراء أو الذهبية ليتخذ منها رمزا يعبر به عما يريد ليجعله تمجيذا للترك .

ومجمل القول في التعريف بهذه الأسطورة ، أن تمثالا أقيم للامبراطور (جوستنيانوس) امبراطور بيزانطة قبالة كنيسة آيا صوفيا ، وقد رفع يده اليمنى في إشارة الى الاناضول وحمل في يسراه كرة من ذهب أحمر تمثل العالم .

ومن عجب أن جغرافيي العرب ذكروا أن ارتفاع اليد اليمنى تعنى الإشارة بالمضى الى استانبول ، أما الكرة في يد حاملها فتلسم يرد الأعداء عن تلك المدينة . أما علماء المسيحيين فيرون أن يد التمثال اليمنى تومىء الى القدس واليسرى تعنى امتلاك بلاد الترك . كما أن الكرة تلسم يعين على امتلاك الدنيا بما وسعت . واتفق في القرن الرابع عشر أن سقطت تلك الكرة من يد التمثال فزعم القوم أن ذلك نذير بأن بلادا من العالم المسيحي سوف تدخل في حوزة الترك . بل ان العالم المسيحي كله سوف يكون للترك .

وتأسيسا على هذه المزاعم خطر بخيال الترك أن تلك الكرة الحمراء الشبيهة بالتفاحة ينبغي أن تكون لهم وحدهم ليتسعوا بها في الفتوح ،

1) Hyd : Foundations of Tûrkish Nationalism, London, 1950, p. 156.

وترتب على ذلك أن أصبحت استانبول هي رمز لسقوط العالم المسيحي، وامتداد سلطان الترك عليه . وراوا حتمية أن يمتلكوا تلك التفاحة الحمراء لأن امتلاكهم لها يكفل لهم أن يأمّنوا امتلاك العالم المسيحي لهم . وقد أحاطت الاساطير بهذه الكرة حتى قيل انها سقطت من يد التمثال حين تصدع أيوان كسرى وخمدت نار المجوس عند ولادة النبي صلى الله عليه وسلم أي أن ذلك كان ارهاصا بغلبة المسلمين .

وكان لأسطورة التفاحة الحمراء هذه الشيوع بين طبقات الشعب التركي وبين الجند الانكشارية على الأخص ، الذين كانوا يرغبون في امتلاكها لدفع ما تجره من شر وبلاء عليهم .

وقيل ان السلطان سليمان القانوني أثناء فتحه لبلاد المجر كان يمر على جنده ويداعبهم بقوله (ليكن لقاؤنا في قيزيل ألما) كأنه بذلك يريد أن يقول لهم ان حصولهم على تلك التفاحة هو الغاية من جهادهم والأمانة على انتصارهم .

بل قيل أنهم أثناء تدريبهم العسكري كانوا يلقنون قولهم لننطلق الى قيزيل ألما .

وظلت هذه الفكرة الواهمة تملأ رحاب عقولهم حتى بعد أن حل كيانهم العسكري وقضى عليهم قضاء مبرما في عهد السلطان سليم الثالث .

وانتقلت أسطورة التفاحة الحمراء الى أتراك الشمال الذين استهدفوا الكرملين في روسيا .

وعلى ذلك تبدو أسطورة قيزيل ألما رمزا لما يجعله الترك مناط آمالهم (١) .

(١) د. الصفصافي أحمد الرمي : الاحساس بالقرية في قصيدة قيزيل ألما وخان
ديوار لري ص ١٤ - ١٥ القاهرة ١٩٨٧ .

وضيا. كوك آلب فى منظومته قيزيل ألما يورد قصة حب ولكن يعنينا منها الرمزية ، ورمزيتها الى أن قيزيل ألما هذه المدينة الفاضلة التى ينبغى أن تتعلق بها آمال الترك الذين يستشرفون فجرا جديدا بعد ليل طالت عليهم ظلمته واناخت همومه وغمومه ، وفى قصة الحب هذه عاشق يسمى طورغوت يهيم على وجهه فى طلب من يهوى ، ولما كان فى بعض الطريق التقى بقروى شيخ فدلّه على مدينة قيزيل ألما وكأنه بذلك يصور الرغبة فى أن يكون للترك مدينة فاضلة جديدة ينبغى أن يطووا المراحل بعد المراحل لبلوغها لأن استقرارهم فيها يمثل عصرا جديدا من تاريخهم ، أما حبيبته التى يحن شوقا اليها ويركب الطريق الوعر الطويل المحفوف بالأهوال والمقاطر أملا فى لقائها فهى فى القصة (آى هانم) . وتمضى القصة الى القول بأن هذا العاشق لم يدرك غرض القروى الشيخ من ذكر مدينة قيزيل ألما فوجد نفسه فى ضرورة أن يعرج على ولى من الأولياء يدعى سعد الدين كان علام غيب لأنه صوفى وهبه الله نعمة الكشف ، فيظهره هذا الولى على سر مغلق وأتفق أن تم اللقاء بين العاشقين عند هذا الشيخ ، فعرفت آى هانم الكثير عن هذه المدينة الفاضلة من الشيخ ، فعولت على انشاء مدرسة فى سويسرا بالقرب من مدينة لوزان حيث يتعلم جيل من الشباب فيها ماهية الحرية .

وفى هذا اشارة الى أن الحرية لم يكن لها وجود فيما يتعلم الشباب فى مدن تركية كاستانبول ، فضيا كوك آلب يعرض بهذه الحقيقة فى قصته الخيالية ، ويؤمى فيها الى اسم قيزيل ألما ليطلقه على مدينة فى خياله يجعل افئدة الترك تهوى اليها .

وقد تأثرت خالده أديب بضيا كوك آلب وهى الكاتبة والمصلحة الاجتماعية المتوفاة عام ١٩٦٤ م بمثل ضيا كوك آلب ومنهج تفكيره فى الاصلاح ، فمن كتبها رواية بعنوان (يكى طوران) أى طوران الجديدة ، تتضمن امتدادا وانعكاسا لأصداء ترددت فى شعر ونثر ضيا كوك آلب خصوصا ما ألح به الى اسطورة (قيزيل ألما) التى رمز بها الى المدينة الفاضلة التى ينبغى أن تكون للترك ، وتلك مدينة يحكمها قانون وطيد الدعائم يلتزم بحذافيره ، وبه نظام الحياة فيها . فراوية (يكى طوران)

أى طوران الجديدة صورة أخرى لمدينة فيزيل ألما وهى المدينة الفاضلة (١) .

ولعل أول مظهر لغرض ضيا كوك ألـب من التمثيل بـ قيزيل ألما لما يريد التعبير عنه من رغبة فى الحاق تطوير لوضع الأتراك فى عصره واجتلاب مبادئ ومثل جديدة من الغرب تبدل من رجعتهم وجمودهم على قديمهم وتناسيهم للقيم الانسانية ، قوله :

لنقم لنا قرية أو مدينة فى سويسرا
ولنجر منها ألينا نهرا
وليتدفق الى طوران بموج يلتطم
ولا بد أن يتحول الى بحر خضم (٢)

فالشاعر يريد أن يجلب الخير لوطنه الا أنه لا يقنع بالقليل ، بل يطمح فى الكثير ، ويرى أن هذا النهر يتدفق الى بلده من قيزيل ألما التى يتخيلها فى سويسرا ذلك البلد المحايد الآخذ بمبادئ الحرية المتباعد عن النزاع والصراع الناعم بالمثل الانسانية الى أبعد مدى .

والشاعر يتناول اسطورة قيزيل ألما بالتبديل بعض الشيء ، فقد عرفناه طلسمًا من حملة أمن عادية العدو ، أما هو فيجعلها مجلبة للخير ، فهى تعم الترك بنعمة لا عهد لهم بمثلها .

ومما جاء فى هذه المنظومة كلام جرى على لسان ذلك الولى الذى استنصحه العاشق وكان يسأله أين الطريق :

(٢) أحمد محمد سالم : الافكار القومية عند خالده ابيب من خلال روايتى (يكى طوران) و (وورك قحبه به) ص ٩٤ - ٩٥ رسالة ماجستير قدمت الى جامعة الازهر عام ١٩٩٠ .

(١) اسو يچره ده بر ترك كويى ، بر شهر

بيـ اورادن يڭى بر نهـر

بر عرفان ايرماغى اقسين طورانه

ايرمق دونر البته برگون عمانه

هذا الذي ارم ولا سبا رمى التركي بالبصر

بل قال الى فيزيل الما هيا للسفر (١)

والشاعر يسوق كلامه مساقا له خاص من طابعه وهو وفق ذلك
الباعث الذي نعته على نظم تلك المنظومة التي أراد بها زمرا وتمثيلا .
انه يحوم في شتى أجواء مجتمعه التركي ليطل على أوضاع فيه يريد
لها تبديلا ، وحقائق في أفهام القوم يكره لها أن تكون ذا أثر في منهج
تفكيرهم ومجرى سلوكهم ، وتقاليده يرى أنها بليت على مر الزمان وتعاقب
الأجيال ، فما أخرى أن تتجدد ويلحق بها التطور الذي يلحق بكل مظهر
من مظاهر الحياة .

انه يبسط القول في هذا كل البسط ، وكأنما خرج به عن نطاق
المغرض الذي طريقه وميزه بعنوانه ، الا أنه سرعان ما يعود الى ذكر عنوان
المنظومة ذلك العنوان الذي يتضمن ما يريد الشاعر أن يرمز اليه ويسعى
في تحقيقه :

(صرنا حيننا من الهند وحيننا من الصين ، وكان لنا ما للعرب
والعجم والفرنجة من دين لم يكن لنا شرع الترك ولا افكارهم ، ولا ترنم
بالتركية شاعر في شعرهم . بالصينية والروسية والفرنسية كتبنا ، وفي
وزن الهجائي التركي بعض الشعر فظمنا : ما من وجود لفيزيل الما ؟ !
لاشك في وجودها ، ولكننا في غير ديارنا نجدها . أرضها الفكر وسماؤها
الخيال ، انها الآن خيال ، وستكون حقيقة في المال) (٢) .

(٢) تورك با قماش (ارم) ياخود (سبا)

دمش كیدهجكم قیزیل المایه

(١) بعضا هندی ، بعضا چینلی اولمشز

عرب ، عجم ، فرنگ لینلی اولمشز

نهر توك حقوقي ، ترك فلسفه س

نهر كچه انيلين بر شاعر سمي

فرنسزجه ، روسجه ، چينجه يا ز مشز

تركجه انجق برقاج هجه يازمشز

ان هذا المصلح الاجتماعى التركى يصدقنا القول ويفضى اليها بما راود فكره وهام فى خياله بعد اذ صبح منه للعزم على أن ينقل الترك من حال الى حال انه ينكرهم بماضيهم ويبين لهم انهم دانوا لا قوام غيرهم، ويكره لهم ألا يكون لهم خاص من كيانهم ويحزنه أن يتمذهبوا بمذاهب شتى على امتداد تاريخهم ، وأن ينطقوا بلغات تعددت وتباعدت ، ويأسف كل الأسف لأن شعراءهم فى الزمان الخالى نظموا شعرا فى الوزن المقطعى وهو وزن تركى أصيل ، الا أنهم انصرفوا من بعد عن النظم فيه الى النظم فى الشعر العروضى ، انه يتنكر لكل مظهر من مظاهر الحضارة أخذه الترك عن غيرهم فى تعصب شديد عنيد لأن يكون كل ما للترك خاصا بهم وحدهم . انه لذلك يهيم به الخيال فيريد للترك ان ينطلقوا حتى من أرضهم ليستوطنوا أرضا هى أرض الأحلام والاهام . ان هذه الأرض أو هذه المدينة هى قيزيل ألما التى يعدها المدينة الفاضلة التى كل ما فيها خير ، وكل من يسكنها موفور الكرامة مصون الحق فخور باصالته معتز بتركيته التى خلقت من الدخيل فتميز بها من كل الشعوب .

انه يريد أن يخلق من اسطورة هذه التفاحة التى هى رمز لدفع الترك عنهم كل دخيل عليهم سواء فى ذلك من حاربهم وأعدى عليهم ، ومن غزاها بحضارته فى أى مظهر من مظاهرها .

انه من بعد يلتفت الى بطلى قصته وهما طورغوت هاشق أى هانم فيقول . ان أى هانم خرجت عن كل مالها مشاركة منها فى اقامة تلك المدينة فى سويسرا بلد الحرية والحياد والسلام ، وبذلك ضربت أروع مثل للوطنية كما قال ان تلك المدينة ينبغى ألا يسكنها الا من أيقن بحقه وواجبه وما كان عمله لمصلحته الا على أنه فرض ، وبما أن الأمة جماعة ففسو بالتالى يعمل بغيره ، وينبغى لكل من يعمل أن يذكر أنه انما يسعى فى نفع غيره .

قيزيل ألما يوقى مى ؟ شبهه سز واردر .

فقط اونك سمى باشقه ديار در .

زمينى مفكره ، سمه مى خيال

بر گون گرچك . فقط شميك مال .

(الاسطورة)

ان هذه المدينة ينبغي ان تعمر بكل مظاهر الحضارة الحديثة وأن تعيش في كنف الحرية والمساواة والا يضي من يقطنونها أنهم من الترك ، وليسوا عالة على غيرهم ولا مستمدين منهم مالم يس لديهم .

انه يريد لابناء جنسه ان يطرحوا ماضيهم جانبا خاصة بعد ان تبدلوا من عز بذل ، ودب الخور في دولتهم ، وكان لزاما عليهم ان يسعوا لخلق عصر جديد لهم ، ولكن على شريطة رجوعهم الى مقومات قوميتهم فبذلك وحده يتوقد فيهم شعورهم بتركيتهم ، وذلك بعد ان كانت نقلتهم من تاريخهم الذي امتد طويلا في ظل السلاطين الى عهد جديد اقاموا فيه دولتهم القومية العنصر على اس ركين .

ولضيا كوك الب شعر يضمنه اسطورة تركية اخرى هي اسطورة (ارکه نه گون) . فحواها يرشد الى رغبة قوم في الحياة وتعلقهم بها بقدر ان كتب الموت عليهم .

وفي تلك الاسطورة ان الخاقان التركي ومعه خمسة من اولاده تفرقوا في رحاب الارض ، فاقاموا لهم الممالك والدول ، الا ان هذا من شأنهم لم يدم على حال ، فقد قلب لهم الدهر ظهر المجن ، فاصبحت حالهم في يومهم نقيض حالهم في امسهم ، وسرعان ما غزاهام الغزاة من كل صوب ، فذهبت ريحهم وتبدد شملهم ولم يبق منهم سوى رجلين ، قصصبا معهما فتاتين واقاموا واتخذوا مقرا لهم في موضع تحيط به الجبال وبذلك تكون النجاة من المغيرين ، وولد لهم كثير وكثير من الابناء ومرت اربعمائة من الاعوام . فتألفت من الترك ذرية لا تدخل تحت حصر ، الا ان هؤلاء الترك سئموا العيش في موطنهم الذي بت الصلة بينهم وبين العالمين ، وجعلهم يقيمون في عزلة موحشة .

واتفق لهم ان اكتشفوا معدن الحديد فاتخذوا منه وسيلة الى شق طريق يخرجون منه ، وظهر لهم ذئب كان لهم دليلا مرشدا .

وفي هذا تمثيل لدولة لم تكن شيئا مذكورا ثم عظم شأنها وقوى بأسها (١) .

(١) د . الصمصامي أحمد المرسى - د . ابريس نهر محجوب : دراسات في الشعر

التركي ص ٢٩٤ - ٢٩٦ القاهرة سنة ١٩٧٨ .

والشاعر يريد بذلك ليقول ان الترك كانوا في اول عهدهم قوما لا حول لهم ولا طول الا أنهم من بعد افتشروا في الأرض فدانت لهم الشعوب وكان لهم شأن أى شأن وذلك بفضل من عقدهم اكيد العزم على أن يغيروا ما بأنفسهم ويأخذوا بأسباب التقدم ليلحقوا بركب الحضارة بعد طول تخلفهم عنه .

فضياكوك آلب يدرك من هذه الأسطورة مغزاها ويراهها خير رمز يشير به الى الترك ليذكر بحالهم في ماضيهم الاسطوري البعيد وما آلت اليه حالهم من بعد . ويحضر على أن يكون للابناء أسوة في الآباء .

انه مشغوف بتذكير الترك بماضيهم حتى الاسطوري منه ، لانه معتز بهذا الماضي ويريد للحاضر أن يكون امتدادا له على النحو الأمثل .

ومن قوله في وصف أسلافه الترك المقيمين معزولين بين الجبال وقد تعاقب عليهم أربعمئة عام ، فاعتزموا أن ينطلقوا من تلك السدود الجبلية التي احاطت بهم قال :

(ونظرنا حولنا فاذا ببستان مخضوضر ، بين جبال شم منحصر
انه أفيح غير انه شرك ضاق وهو يضمننا ، فقلنا حبذا هذا الشرك لنا .
الظبية الشهداء في رعبها ، والخشف يرضع من لبنها . وما أن رأتنا حتى
أرضعتنا ، وقدمنا اليها احضاننا أربعمئة من الاعوام هنا لبثنا ، وكثرت
الظباء وزدنا (۱) .

(۱) بَر دِه باقدق ، يشيل بر باغ

هر طرفی بر بوجه داع

گنیش ، فقط صیقی بر آغ

دک ، نه خوش بو آغیمز

آلا گیک چایر یردی

یاورومسینی امز یریر دی

بزی گو ردی ممه وردی

او لدی آنه قو جفمر

لو رت یوز منه بورده قالدق

گییک آرتدی ، بز چو غالدق .

على هذا النحو يهيم الشاعر في خيال الأسطورة ، فيصف موطن
إيلافه ويحسن الاحسان كله في تشبيه عزلتهم بمن ترعى في شرك فما
استطاع حراكا ولا فكاكلا . كما أنه يشبه الترك بالسائمة التي ترعى
حولهم ، وان التفت إلى تخير الظباء وان كان عاد يشبه الأناسي بهذه
الظباء في تكاثرهم على المدى . وهذا ما يشهد له بحس يدرك جمالية
التصوير الى جانب تسخير الصورة التي يتخيلها للغرض الذي يقصد اليه ،
لأنه يريد ليقول ان الترك في موطنهم هذا كانت تجرى عليهم صفة
للأسارى الذين يودون من الأمر انطلاقهم . وتدرج من هذا الى قوله أنهم
انطلقوا ووجدوا الفرج بعد الشدة ، فكان خلاصهم من أمرهم وسعتهم
من ضيقهم .

(وكيونفس من بطن الحوت خرجنا ، ومن وطننا الضغير الى الوطن
الكبير رحلنا دخلنا ظباء ، ومن الذئاب ولدنا ، وأصبح السيف الحسام
منجلنا) (۱)

ويمتد به الكلام الى أن يتغنى بما حقق الترك من نصر في رحاب
الأرض ، ولما قامت حرب البلقان على ساق ، نظم ضياغوك آلب منظومة
تخمل نفس الطابع ، وتجري ذاك المجرى ، وهو فيها يسأل الله أن ينصر
الترك في حربيهم ويؤمل أن تأتي الذئاب - يقصد بهم الأتراك القدامى
الذين قال انهم من أبناء الذئاب - لينشق السد بمطرقة الحداد ، وهو
هنا يذكر ما أسلفنا ذكره عن هذه الأسطورة وهو أن الترك بعد أن اكتشفوا
الحديد صنعوا ما شقوا به الجبال التي كانت سدودا أمامهم وخرجوا ،
وكأنما شبه المحاربين المحصورين في حرب البلقان بالأتراك المحصورين
في أركنة موطنهم القديم في الأسطورة ، كما يضيف الى ذلك قوله أنه يريد
أن يظهر في الترك مهدى يملأ الحياة عدلا كما ملئت جورا ، ويسأل
الله أن يفرق الدجال الغربى في الدماء ، أى أنه يريد للاعداء أن ينكسروا

(۱) يونس گبی چیقندق : حوتن

بو یوک یورده کوچک یورتدن

گییک گیردک دوغندق تورتدن

قلیچ اولدی اور اغیمز

أبغض كسرة ، وفى كلامه إيماء الى ظهور أتاتورك الذى حررهم ربة الذل وأظهره الله على الأعداء .

وعلى هذا النحو يريد ضياكوك آلب أن يحكم الصلة بين الأسطورة والحقيقة أو بين ماضى الترك وحاضرهم ، لأنه يفسر الواقع بالخيال .

ولا نصل بهذه الأسطورة فى شعر ضياكوك آلب الى غاية دون أن نلتفت الى ما ورد فى قول المفسرين خاصا باستخدام الحديد لبناء ذلك السد الذى أقامه ذو القرنين ليقوم حائلا بين ياجوج وماجوج ومن استغاثوا بذى القرنين يقول البيضاوى ويتحدث عن جبلين منيفين فى أرض الترك ورائهما ياجوج وماجوج وقال من قال لذى القرنين ان ياجوج وماجوج مفسدون فى الأرض بالقتل والتخريب ، فأجعل بيننا وبينهم سدا يحجز دون خروجهم علينا ، فأعينونى بقوة ما استعين به من الآلات أجعل بينكم وبينهم ردا حازا حصينا ، أتونى زير الحديد أى قطعه ، وقال للعملة انفخوا فى الأكوار والحديد ، كما قال أتونى أفرغ عليه نحاسا مذابا ، وقيل انه بنى هذا السد من كلاليب من الحديد والنحاس مذاب فى تجاوزيها ولن يقتدروا على تجاوز هذا السد الا بقيام الساعة (١) .

ان هذا من كلام البيضاوى فى تفسيره للقرآن الكريم يذكرنا بتلك الأسطورة التى أوردها ضياكوك آلب عن وجود الترك وراء سدود من جبال ، ثم اكتشفهم للحديد الذى حفروا به طريقا للخروج ولكن مع بون شاسع .

فما جاء فى القرآن حق لا مرية فيه ، ووجه الشبه الذى يورد على البال ما كان للترك هو ان الترك كانوا محصورين بين الجبال ، وأن ذا القرنين أقام لهم سدا وأن هؤلاء القوم كانوا من الترك كما أشار البيضاوى فى تفسيره ، ولكن الترك فى الأسطورة لم يقيموا لهم سدا لأن سدهم من جبال وأستخدموا معاول الحديد ليخرجوا من هذا السد . والفرق واضح بينهم فى الحقيقة القرآنية ، والخيال الأسطورى .

وليس وجه الشبه الا في استخدام عنصر الحديد الذي استخدمه الترك في الأسطورة لايجاد مخرج لهم بين سدود الجبال ، وهو نفس العنصر الذي استخدمه الأتراك بمعونة من ذى القرنين .

اما وجه التخالف فليس يخفى ، فاتراك الأسطورة يريدون الخروج من السد لينتشروا في الأرض ، اما في الحقيقة القرآنية فلن يخرجوا الا يوم يبعثون . وايا ما كان فان هذه المفارقة وان كانت من حقيقة وخرافة ، مما يخطر بالبال ليس الا ، وما كان بدعا أن نلتفت الى ما جاء في تفسير البيضاوى للقرآن الكريم وهو ذكر للسد واستخدام الحديد وترجيح أن القوم كانوا من الأتراك والأرض أرض الترك .

ويؤيدنا فيما تخيلناه أن هذا الشاعر يقول في منظومته ان الترك خرجوا من بين جبالهم كما خرج يونس عليه السلام من بطن الحوت ، وعقد الأمل بظهور من يشبه المهدي المنتظر في الترك ، وشبه المحتل الغربى بالدجال الذى سوف يخلفه المهدي . فمن الجائز عقلا أن يكون الشاعر قد استجمع هذه الاخبار ليضمن ما اختار منها لاسطورته على نحو لا ينبغي أن يحمل على محمل الجد ، خاصة أن اسطورته انما نظمها لا لسبب سوى احياء الشعور بالقومية عند أبناء جيله ، وأثر أن يلح الى مشبهات وجدها في كتب الدين .

ومن علماء الغرب من تحدث عن منظومة قيزيل الما فعرفها بانها منظومة تتضمن حكايات اسطورية ولها طابع الشعر الشعبى ، وهذا كله يجتمع في منظومة قيزيل الما المستمدة من اسطورة بيزانطة ، وهى تعرض تراث الترك ، كما أنها في ايطار من حكايات الشعب وما يعلق بحافظته من أساطير . وهو يربط بينها وبين اسطورة (آلتون دستان) واسطورة (اركه نه گون) وقال انها جميعا تدور في مجال واحد (١) .

وليس من نافلة القول أن نقول ان ذكر ضياكوك آلبا للحديد الذى

1) Bombaci : Storia Della Letteratura Turca, p. 463-464, Milano, 1956.

اخترعه الترك وصنعوا منه مطرقة شقوا بها لهم ثغرة يخرجون منها يذكرونا بأن الترك فى ماضيهم السحيق كانوا يقدسون الحديد خصوصا بين غيره من المعادن . فكانوا يعبدونه ويتسمون باسمه فتسموا بـ (آتيل) بمعنى الصلب ، و (تيمور) بمعنى الحديد ، وهم على هذا الى عصرنا الحاضر ، وكان للحديد عيد سنوى فيه يجتمع اعظم القوم تحت رياسة الخان . وجرت العادة بأن يضع الخان قطعة من الحديد محمأة على سندان ويطرقها بمطرقة ، فيقوم عظماء القوم من بعده ليفعلوا مثل ما صنع بهذا الحديد (١) .

وبذكر هذا نكون قد خرجنا بالحديد الى اسطورة اخرى للترك فى الزمان الخالى .

ولنا بعد أن ذكرنا أسطورة الحديد عند الترك أن نقاد مع السياق لنذكر تلك الأسطورة عند الفرس .

جاء فى تاريخ ملوك الفرس القدماء الذين تتشكل منهم الأسرة الشداديه وهى عند المؤرخين أول أسرة كان لها السلطان فى ايران القديمة وتمتزع تواريخها وأخبار ملوكها امتزاجا تاما بالأساطير وذلك لأن تاريخها يضرب بعيدا فى أعماق الماضى ، هذه الأسرة الحاكمة كان من ملوكها من يسمى هو شنج بن سيامك ويقول المؤرخ الفارسى بناكتى أن هذا الملك استخرج الحديد من الحجر وصنع منه السلاح (٢) .

هذا كل ما ذكر عن الحديد ويستدل منه على أنه كامن فى الحجر واستخراجه منه لصنع السلاح يعد فضلا ومحمدة لهذا الملك الفارسى القديم .

واذا عقدنا الموازنة بين اسطورة الحديد عند الفرس والترك ادركنا أن الفرس يختلفون عن الترك اختلافا جليا فيما يتعلق بالحديد فما عبدوه ولا قدسوه ولا اعتزوا به فى الماضى والحاضر وتسمى بعضهم باسمه ، بل ذكر على هيئة فى تاريخ أحد ملوكهم الأسطوريين فشتان ما بين هاتين الاسطورتين عند هؤلاء وهؤلاء .

(١) ضياكوك آلب ، تورك ميثقى تاريخى . ص ١٠٥ استانبول ١٩٢٥ .

(٢) بناكتى : تاريخ البناكتى : ص ٢٨ (تهران ١٣٥٠) .

مراجع البحث

(المراجع الشرقية)

فى العربية :

- ابن الاثير : الكامل فى التاريخ (بيروت ١٩٨٣)
- ابن الاثير : المثل السائر (القاهرة ١٢٨٢)
- ابن الكلبي : كتاب الاصنام (القاهرة ١٩٢٤)
- ابن فارس : الصحبى (القاهرة ١٩١٠)
- ابن قتيبة : الشعر والشعراء (١٩٣٢)
- ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت ١٩٦٦)
- ابن كثير : تفسير ابن كثير (القاهرة ١٣٤٣)
- ابن نباته : سرح العيون (القاهرة ١٩٣٢)
- ابن هشام : السيرة النبوية (القاهرة ١٩٣٦)
- ابو العلاء المعرى (عبث الوليد) دمشق (١٩٣٦)
- ابو منصور البغدادى : الفرق بين الفرق (القاهرة ١٩٤٨)
- الازرقى : اخبار مكة (مكة المكرمة ١٣٥٢ هـ)
- الالوسى : بلوغ الارب (القاهرة ١٩٢٤)
- البيضاوى : تفسير البيضاوى للقرآن الكريم (القاهرة ١٣٠٥ هـ)
- الثعالبى : ثمار القلوب (القاهرة ١٩٠٨ م)
- الثعلبى : العرائس (القاهرة)
- الجاحظ : كتاب الحيوان (القاهرة ١٩٠٦)
- الدميرى : حياة الحيوان (القاهرة)
- الرازى : مفاتيح الغيب (القاهرة)
- الراغب الاصفهانى : المفردات فى غريب القرآن (١٣٢٤ هـ)
- الزمخشرى : أساس البلاغة (القاهرة ١٩٢٢)
- الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل (القاهرة ١٣٤٧ هـ)

- د. الصفصافي أحمد المرسى : الإحساس بالغربة فى قصيدتى قيزيل الما
وخان ديوارلرى (القاهرة ١٩٨٧) .
- الطبرى : تفسير الطبرى (القاهرة) .
- الطبرى : تاريخ الأمم والملوك (القاهرة ١٩٣٩) .
- الطبرى : مجمع البيان (القاهرة ١٣٥٤ هـ) .
- العبرى : شرح ديوان المتنبى (القاهرة ١٩٣٦) .
- القرطبى : تفسير القرطبى (القاهرة) .
- القزوينى : عجائب المخلوقات (بيروت ١٩٧٣ م) .
- الكسندر كراب : حكايات الجن ، مجلة التراث الشعبى (بغداد
١٩٦٤) .
- المرزبانى : الموشح (القاهرة ١٣٤٣) .
- المسعودى : مروج الذهب (القاهرة ١٣٤٦) .
- النابغة الذبياني : ديوان النابغة الذبياني (القاهرة ١٩١١) .
- النسفى : تفسير النسفى القاهرة ١٣٤٤ .
- د. ابراهيم الداوقى : الادب التركى المعاصر (الكويت) .
- د. أحمد الخولى : فرخى اليزدى (القاهرة ١٩٨٠) .
- د. أحمد شمس الدين الحجاجى : الاسطورة فى الادب العربى (القاهرة
١٩٨٣) .
- أحمد محمد سالم : الافكار القومية عند خالده اديب (القاهرة ١٩٩٠) .
رسالة ماجستير .
- د. أحمد كمال زكى : دراسة حضارة مقارنة القاهرة ١٩٨١ .
- د. أمين عبد المجيد بدوى : القصة فى الادب الفارسى القاهرة ١٩٦٣ .
- د. حسين مجيب المصرى : همسة ونسمة (القاهرة ١٩٦٤) .
- د. حسين مجيب المصرى : معجم الدولة العثمانية (القاهرة ١٩٨٩ م) .
- د. حسين مجيب المصرى : المعجم الفارسى العربى الجامع القاهرة ١٩٨٤ .
- د. حسين مجيب المصرى : تاريخ الادب التركى (القاهرة ١٩٥١) .
- د. زكى المحاسنى : الشعر الدينى (القاهرة ١٩٧٠) .
- د. زكى مبارك : النثر الفنى (القاهرة ١٩٣٤) .
- د. سناء انس الوجود : رمز الاخصى فى التراث العربى (القاهرة ١٩٨٦) .

- د. سناء انس الوجود : رمز الماء في الأدب الجاهلي (القاهرة ١٩٨٦)
- د. شكرى محمد عياد : البطل في الأدب والاساطير (القاهرة ١٩٥٩)
- د. طه حسين : الأدب الجاهلي (القاهرة ١٩٢٦)
- د. طه ندا : دراسات في الشاهنامة (الاسكندرية ١٩٥٤)
- د. عبد الحميد يونس : الحكاية الشعبية (القاهرة ١٩٨٥)
- عنتره : سيرة عنتره (القاهرة)
- د. غنيمى هلال : النماذج الانسانية في الدراسات المقارنة . القاهرة ١٩٥٧ .
- فاروق خورشيد : سيف بن ذى يزن (القاهرة ١٩٦٣)
- د. قاسم عبده قاسم : تطور مناهج البحث والدراسات التاريخية الكويت ١٩٨٩ .
- محمد النووى الجاوى : التفسير المنير (القاهرة ١٩٥٥)
- د. محمد التونجى : دراسات في الادب المقارن (حلب ١٩٨٢)
- محمد جاد : حضارة الأتراك قبل الاسلام (القاهرة ١٩٨٩) رسالة دكتوراه .
- د. محمد عبد المعيد خان : الأساطير العربية قبل الاسلام (القاهرة ١٩٣٧)
- محمد محمود أحمد شوالى : مشارق الأنوار القدسية فى سيرة الخضر الزكية (القاهرة ١٩٩٠)
- مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفى (القاهرة ١٩٧١)
- مصطفى صادق الرافعى : اعجاز القرآن (القاهرة ١٩٢٨)
- د. مصطفى عبد الشافى الشورى : الشعر الجاهلي تعبير اسطورى (القاهرة ١٩٨٦)
- موسى سليمان : الأدب القصصى عند العرب (بيروت ١٩٥٦)
- د. نبيلة ابراهيم : اشكال التعبير فى الادب الشعبى (القاهرة ١٩٨١)
- د. نظمى خليل أبو عطا : موسى والخضر فى القرآن الكريم (القاهرة ١٩٩٠)
- د. يارشاطر : ترجمة صادق نشأت الاساطير الايرانية القديمة (القاهرة ١٩٦٥)
- يحيى محمد حمزة العلوى : الطراز (القاهرة ١٩١٤)

فی الفارسیة :

- ابن خلف التبریزی : برهان قاطع ، تهران ۱۳۳۶ .
- ابو سعید گردیزی : زین الاخبار (تهران ۱۳۹۲) .
- د . ابو القاسم جنتی : نیما یوشیج وزندگانی واثار او (تهران ۱۳۳۴) .
- ادیب الممالک : دیوان (تهران ۱۳۱۲) .
- اسکندر بیگ منشی : آئینه اسکندری (تهران ۱۳۲۸) .
- بناکتی : تاریخ بناکتی (تهران ۱۳۵۰) .
- بهار : دیوان (تهران ۱۳۴۴) .
- پور داود : گاتها (بومبای ۱۹۲۷) .
- یشتها (تهران ۲۵۳۶) .
- پیرنیا : تاریخ ایران (تهران ۱۳۴۶) .
- ثعالبی : شاهنامه ثعالبی ترجمهء هدایت (تهران ۱۳۲۸) .
- د . حسین مجیب المصری : صبح (لاهور ۱۹۷۷) .
- د . حسن میرتی : آئینه پهلوان نما (تهران ۱۳۴۹) .
- خدا داد : نامه خسروان (تهران) .
- خلخالی : تذکره شعرای معاصر ایران (تهران ۱۳۳۳) .
- دهخدا : لغتنامه (تهران ۱۳۳۸) .
- د . ذبیح الله صفا : حماسه سرائی در ایران (تهران ۱۳۲۴) .
- زهرای خانلری : فرهنگ ادبیات فارس دری (تهران ۱۳۴۸) .
- د . رضا زاده شفق : شاهنامه واوستا (تهران) .
- د . سجادی : فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبیرات عرفائی (طهران ۱۳۵۳) .
- د . شکور : خداینامه بردسیهای تلریخی (تهران ۱۳۵۲) .
- د . عبد الحسین زرین کوب : تاریخ مردم ایران (طهران ۱۳۶۴) .
- عبد الحسین آیتی : تاریخ یزد (تهران ۱۳۱۷) .
- عبد الله رازی : تاریخ ایران (تهران ۱۳۱۷) .
- علی اکبر بینا : تاریخ سیاسی ودیپلماتی ایران (تهران ۱۳۱۳) .

- فروغی بعمائی : منتخب شاهنامه (ایران ۱۳۲۱)
- فریور : تاریخ ادبیات ایران (تهران ۱۳۴۲)
- کریم میرزآلو : جریده دستخیز (تهران ۲۵۳۶)
- مجهول المؤلف : تاریخ سیستان (تهران ۱۳۵۱)
- د. محمد استعلامی : بر رسی ادبیات امروز ایران (تهران ۲۵۳۵)
- محمد اسحاق : سخنوران ایران در عصر حاضر (دهلی ۱۳۵۱)
- د. محمد تقی سیاه پیوش : در بازه اساطیر و روایات (طهران)
- د. محمد جعفر یاحقی : اسطوره در شعر امروز ایران (تهران ۱۳۵۵)
- د. محمد معین : مزدیسنا و تأثیرات در ادبیات پارسی (تهران ۱۳۲۶)
- نصر الله فلسفی : وطن پرستی فردوسی (تهران)
- یحی آرین پور : از صبات اینما (تهران ۱۳۵۷)

فی التریکیة :

- ضیاگوک آلب : تورک مدنیتی تاریخی • استانبول ۱۹۲۵
- کوپرلی زاده محمد فؤاد : تورک ادبیاتی تاریخی استانبول ۱۹۲۶
- Ahmet Kabaklı : Türk Edebiyatı, Istanbul, 1973.
- Ali öztürk : Türk Anonim Edebiyatı, ist, 1985.
- Baha Elldin Ogel : Türk Mitologisi, ist, 197.1
- Baha Elldin Ogel : Uygurlar'ın Manas Efsanesi, Ankara, 1948.
- Boratov : Türk Halk Edebiyatı, ist, 1964.
- Cenil Yener : Türk Halk Edebiyat. Antolocisi (Istanbul, 1973).
- Denelli Oglu-Neval Kiliçkini : En Yeni Büyûk, Türkçe Sözlük, Istanbul.
- Koca Türk : Osmanlı Pedisahları, ist,
- Koca Türk : Türk Edebiyatı Tarihi, ist, 1964.
- Muharrem Ergin : Dede Korkut Kitabı, ist, 1971.
- Muharrem Ergin : Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedesi, ist, 1986.
- Nihad Samy Banarlı : Resimli Türk Edebiyatı, ist, 1971.

المراجع الأوربية

فى الانجليزية :

- Browne : A literary History of Persia, Cambridge, 1929.
- Cojje : Studies in Shahnameh (Bombay).
- Field : Persian literature, London.
- Grant : Oriental Philosophy. (New York, 1936).
- Hanks : Encyclopedic World Dictionary (Lebenon),
- Hyd : Foundations of Turkish Nationalism, London, 1950.
- Kapadia : The Teachings of Zoroaster, London, 1913.
- Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptians (London, 1978).
- Mansour Shaki : An introduction to the Modern Persian Literature, London.
- Nichbson : A literary History of the Arabs, Camb., 1931.
- Qazwini — Trans. Brown : Tarihi Guzida, London, 1913.

فى الفرنسية :

- Huart : La Perse, Antique, Paris, 1925.
- Huart : Litterature, Arabe, Paris, 1931.
- Masse : Firdouste et l'Épopée Nationale, Paris, 1935.
- Masse : L'âme de l'Iran, Paris, 1951.

فى الألمانية :

- Bertholet : Wörter buch der Religionen, Stuttgart, 1952.
- Geldner : Diealt Persische, Literatur, die Orientati schen, Literaturn, Berlin, 1925.
- Horn : Geschichte der Persischen Litterature, Leipzig, 1901.
- Rypka : Iranische Literaturgeschichte, Leipzig, 1959.

في الإيطالية :

- Bombaci : Storia Della Letteratura Turca, Milano, 1956.
- Gabieli : Storia della Letteratura araba, Milano, 1962.
- Pagliro : Persia Antica, Rome, 1935.

في الروسية :

- Karriev : Epitcheskaye Skazoniye Kor-ogti, Moskva, 1968.
- Lepkin : Shakh Name, Moskva, 1955.

شكر

أُتقدم بالشكر خالصا موفورا الى الأستاذ / أحمد محمد سالم
المدرس المساعد بقسم اللغة التركية بكلية اللغات والترجمة من جامعة
الأزهر والأستاذة شمع منسى لتفضلهما بمعاونتى فى تصحيح تجارب طبع
هذا الكتاب .

د . حسين مجيب المصرى

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٧

الباب الأول

(الأساطير عند العرب)	٣٥
الفصل الأول : الأسطورة الدينية	٣٧
الفصل الثانى : أساطير عجائب المخلوقات	٤٩
الفصل الثالث : الأسطورة فى الشعر والنثر الفنى	٦٧
الفصل الرابع : أسطورة البطل	٨٥

الباب الثانى

(الأسطورة عند الفرس)	٩٥
الفصل الأول : الأسطورة الدينية	٩٧
الفصل الثانى : الأسطورة التاريخية	١١٣
الفصل الثالث : الأسطورة فى الشعر الفارسى الحديث	١٣٧

الباب الثالث

(الأسطورة عند الترك)	١٦٥
الفصل الأول : الأسطورة الدينية	١٦٧
الفصل الثانى : أسطورة البطل	١٨٣
الفصل الثالث : الأسطورة فى الشعر التركى الحديث	٢٠٣
مراجع البحث	٢١٦

صدر للدكتور حسين مجيب المصرى

- فارسيات وتركيات
القاهرة ١٩٤٨
» ١٩٥٠ من أذب الفرس والترک
تاريخ الأدب التركى « نقله المؤلف مع صادق
» ١٩٥١ نشأت الى الفارسية
» ١٩٥٥ شمعة وفراشة (شعر)
» ١٩٥٨ وردة وبلبل (شعر)
في الأدب العربى والترکى (دراسة فى الأدب
الاسلامى المقارن)
» ١٩٦٢ حسن وعشق (شعر)
» ١٩٦٣ همسة ونسمة (شعر)
» ١٩٦٤ رمضان فى الشعر العربى والفارسى والتبرکى
(دراسة فى الأدب الاسلامى المقارن)
» ١٩٦٥ فى الأدب الاسلامى ، فضولى أمير الشعر التركى
القديم ترجم الى الروسية
» ١٩٦٧ صلات بين العرب والفرس والترک (دراسة تاريخية
أدبية)
» ١٩٧٠ إيران ومصر عبر التاريخ
» ١٩٧٢ سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترک
ترجم الى الفارسية
» ١٩٧٢ فى السماء (الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
جاويد نامه لمحمد اقبال)
» ١٩٧٣ أبو أيوب الأنصارى عند العرب والترک
القاهرة ١٩٧٤
» ١٩٧٥ هدية الحجاز - الترجمة المنظومة عن الفارسية
لكتاب (ارمغان حجاز) لمحمد اقبال
» ١٩٧٦ اقبال والعالم العربى (بالعربية والانجليزية)
روضة الأسرار (الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
گلشن راز جديد لمحمد اقبال) مع دراسة مقارنة
القاهرة ١٩٧٧ فى التصوف

- صبح شعر فارسی عربی
لاهور ١٩٧٧
- المعجم الجامع ، اوردو - عربی ، بالاشتراك مع
حسن الأعظمی
کراچی ١٩٧٨
- اقبال والقرآن (دراسة قرآنية مقارنة) «نقله الدكتور
صلاح بن شمس الدين الندوى الى الأوردية»
القاهرة ١٩٧٨
- مشرق زمين درآئينه الترجمة الفارسية عن
الفرنسية لكتاب
L'Orient dans un Miroir
لنجم الدين بامات
ميلانو ١٩٧٩
- الأدب التركي
القاهرة ١٩٧٩
- في الأدب الشعبي الاسلامي المقارن
» ١٩٨٠
- اقبال بين المصلحين الاسلاميين
» ١٩٨٠
- شوق وذكري (شعر)
» ١٩٨١
- المولد الشريف (الترجمة المنظومة عن التركية
لمنظومة المولد الشريف لسليمان چلبى مع شرح
وتعليق ودراسة مقارنة)
» ١٩٨١
- الأدب الفارسي القديم : ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der Persischen Litteratur
- لپاول هورن مع تقديم وتعليقات
القاهرة ١٩٨٢
- المعجم الفارسي العربي الجامع
» ١٩٨٤
- صولغون برگل . وردة ذابله (شعر تركي عربي
بين الأدب العربي والفارسي والتركي) دراسة في
» ١٩٨٤
- الأدب الاسلامي المقارن ()
» ١٩٨٥
- اثر الفرس في حضارة الاسلام (دراسات في الحضارة
الاسلامية)
» ١٩٨٥
- مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي دراسة
في الأدب الاسلامي المقارن
» ١٩٨٦
- موجة وصخرة (شعر)
القاهرة ١٩٨٦

ما وراء الطبيعة فى ايران

لمحمد اقبال (ترجمة عن الفرنسية) لكتاب ١٩٨٧ »

La Metaphysique en Perse

لايفامايا روفيتش

الأدب الإسلامى فى شبه القارة الهندية

الباكستانية : ترجمة عن الانجليزية مع تقديم

Urdu Literature

وتعليقات واضافات ومقارنات لكتاب

وقاهرة ١٩٨٨

لبيلى

١٩٨٩ »

معجم الدولة العثمانية

المرأة فى الشعر العربى والفارسى والتركى : دراسة

١٩٨٩ »

فى الأدب الإسلامى المقارن

الإسلام بين مد وجزر لشاعر الأوردية الطاف حالى

ترجمة منظومة .

القاهرة ١٩٩١

الأسطورة بين الأدب العربى والفارسى والتركى

معجم السلطان قابوس للأسماء العربية (مع آخرين) عام ١٩٩١ .

يظهر له

ألفاظ عربية تغير معناها فى لغات الشعوب الإسلامية .

مختارات من الملحمة الإسلامية للشاعر الباكستانى حفيظ جالندرى .

هذا الكتاب

دراسة مستوعبة مستفيضة تتبع الأساطير في شتى مظاهرها عند العرب والفرس والترك ، مع تحليلها وتحليلها وتفهم دلالتها ورمزيتها بما يفضي الى العلم ، بالمعتقدات الدينية والتقاليد الاجتماعية والمآثورات الأدبية في الماضي والحاضر ، في منهج مقارن مميز بين الحضارات على امتداد التاريخ .